MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

12. Jahrgang 1961 Heft 4

Zwischen Tod und Auferstehung

Die Lehre des Zinovij von Oten' über das Los der Verstorbenen

Rudolf M. Mainka, Rom

Schon in Kardinal J. Cesarinis erster Zusammenstellung der Lehrunterschiede, die zwischen der katholischen Kirche und den byzantinischen Theologen auf dem Konzil von Ferrara-Florenz behandelt werden sollten, stand neben der Frage nach dem Hervorgang des Heiligen Geistes, dem Gebrauch des gesäuerten oder ungesäuerten Brotes in der Eucharistiefeier und der Stellung des Papstes auch die Frage nach dem Fegfeuer[1]). Zwar erwiderte Markos von Ephesos auf Cesarinis Rede vom 4. Juni 1438, es bestünden in diesem Punkt offensichtlich nur geringe Meinungsverschiedenheiten, doch zeigte der weitere Verlauf der Verhandlungen, daß dem durchaus nicht so war. Vielmehr ergab sich gar bald die Notwendigkeit, die Frage nach dem Fegfeuer im Gesamt der Lehre über das Los der Verstorbenen zu betrachten, da sich in diesem Punkt tiefergehende Differenzen zwischen den Ostkirchen und der katholischen Kirche offenbarten und es selbst unter den Byzantinern keine einheitliche Meinung über den Zustand, in dem sich die Verstorbenen vor der allgemeinen Auferstehung befinden, gab.

Nach langem Zögern und vielen, oft recht schwierigen Verhandlungen kam es in Florenz schließlich zu einer Einigung. Die lateinischen Theologen verzichteten in der Einigungsformel auf die ausdrückliche Nennung des Reinigungsfeuers und begnügten sich mit der Anerkennung des dreifachen Zustandes im Jenseits; danach kommen diejenigen, die in einer Todsünde oder in der Erbsünde sterben, gleich (mox) in die Hölle, während die Gerechten, die entweder sündenlos oder nach vollständiger Abbüßung ihrer Sündenstrafen aus der Welt scheiden, sofort der unmittelbaren Gottesschau teilhaftig werden. Diejenigen aber, die nach ihrem Sterben noch Sündenstrafen abzubüßen haben, werden nach dem Tode »reinigenden Strafen« unterworfen, ehe auch sie zur Gottesschau zugelassen werden[2]).

---

[1]) Zur Behandlung der Frage des Fegfeuers auf dem Konzil von Ferrara-Florenz vgl. außer den Werken von L. Petit und G. Hofmann auch M. Candal SJ, *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino*, in: *Orientalia Christiana Periodica* XIX (1953) 303–349, sowie J. Gill SJ, *The Council of Florence*, Cambridge 1959, 116–125, 265–273.

[2]) Denzinger 693.

Markos von Ephesos freilich blieb bei seinen irrigen Sondermeinungen, wonach u. a. das Glück der Seligen des Himmels jetzt nur sehr unvollkommen sei im Vergleich zu dem Glück, das sie nach der Auferstehung des Fleisches genießen werden; ihrer Gottesschau, die Markos im palamitischen Sinn versteht, gehen die Heiligen verlustig, wenn sie zur Erde geschickt werden um die Gebete der Gläubigen zu erhören oder Wunder zu wirken. Das Höllenfeuer für die Verdammten beschränkt er auf die Zeit nach dem Jüngsten Gericht; auch die Fülle der *poena damni* wird erst dann erreicht, weil ihnen erst dann die Hoffnung, Gott noch einmal (im Letzten Gericht nämlich) zu sehen, genommen ist. Trotzdem lehrt er die Möglichkeit und Notwendigkeit des Gebetes der Kirche für die Verdammten, weil ein solches Gebet zwar keine Aufhebung, aber doch eine Erleichterung der Höllenstrafe erreiche[3]).

Die Verhandlungen des Unionskonzils und die von den verschiedenen Theologen dort bezogenen Stellungen machten so die unterschiedliche Lehrentwicklung, die sich seit der Väterzeit in Ost und West vollzogen hatte, offenbar. Weit verbreitete Überzeugung besonders des 2. und 3. nachchristlichen Jahrhunderts war es, daß nur die Seelen der Martyrer sofort nach dem Tode der Gottesschau teilhaftig werden; die Seelen der übrigen Verstorbenen aber erwarten im Hades, wo jedoch Gute und Böse bereits getrennt sind, die *plenitudo* und *perfectio* der Belohnung und Bestrafung, die ihnen in der Auferstehung zuteil werden wird; bis dahin haben sie nur einen Vorgeschmack des endgültigen Urteilsspruches[4]). K. Rahner kann daher schreiben: »Die Vorstellung, daß grundsätzlich in jedem Fall schon mit dem Tode für den Gerechtfertigten die ewige Seligkeit beginne, hat es in der alten Kirche nie gegeben. Das ist schon darum ausgeschlossen, weil ja die Auffassung sehr verbreitet war, daß die Seligkeit (wenigstens für die Nichtmartyrer) erst mit der allgemeinen Auferstehung beginne«[5]).

In der Theologie der Karolingerzeit war »die Anschauung von dem sofortigen Eingang der gerechten Seelen in den Himmel durchaus noch nicht Allgemeingut geworden«[6]). »Noch in der Mitte des 11. Jahrhunderts konnte der Benediktinerabt Johannes von Fécamp († 1078) in der früher fälschlicherweise Alkuin zugeschriebenen »Confessio fidei« zu dieser Frage erklären: ›Ich zweifle nicht, daß, während der Leib in der Erde der Verwesung anheimfällt, die Seele in der Zwischenzeit entweder an einem Ort des Lichtes oder der Finsternis bei den Seelen der Bösen zurückgehalten wird und daß sie in den auferweckten Leib sofort zurückkehrt, so daß wir mit beiden zusammen die Strafe oder die Verherrlichung erfahren‹«[7]). Dagegen zeigt der Totenrotulus des hl. Bruno, daß am Beginn des 12. Jahrhunderts die Meinung von der Aufnahme der Seelen der Gerechten in den Himmel noch vor der allgemeinen Auferstehung sehr weit verbreitet war[8]). In der scholastischen Theologie erfolgte endlich die notwendige dogmatische Klärung, die es der katholischen Kirche ermöglichte, den griechi-

[3]) M. Candal, l. c. 320–324, 348f.

[4]) Vgl. Justins Dialog mit Tryphon 5,80; Irenäus, *Adv. Haereses* 5,32,1. Zur Lehre Tertullians vgl. Heinz Finé SJ, *Der Ort der Erquickung*, in: *Geist und Leben* 33 (1960) 334–348. Cf. auch J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1953.

[5]) LfThK², IV, 52.

[6]) L. Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig 1959, 463.

[7]) l. c. 465 nach PL 101, 1075 B.

[8]) Wir verweisen auf unseren demnächst erscheinenden Artikel *Tod und Jenseitsvorstellungen auf dem Totenrotulus des hl. Bruno.*

schen Unterhändlern auf dem 2. Konzil von Lyon mit einer klaren Lehre über das Los der Verstorbenen zu begegnen[9]).

Eine solche dogmatische Klärung ist jedoch in der byzantinischen Kirche weder vor dem Konzil von Lyon noch vor dem von Ferrara-Florenz erfolgt; und da die auf diesen Konzilien eingegangenen Kirchenunionen keinen Bestand hatten, blieb es in der Frage nach dem Los der Verstorbenen auch weiterhin bei all den Differenzen, die die griechischen Theologen schon in Ferrara und Florenz offenbart haben und die in dieser oder jener Form bis auf den heutigen Tag fortdauern[10]).

Im Bereich der katholischen Theologie aber macht sich in den letzten Jahren nach der erfolgten dogmatischen Klärung der Frage nun ein verstärktes Interesse für die dogmengeschichtliche Entwicklung der Lehre vom Los der Verstorbenen bemerkbar; ein Interesse, das in einer Reihe von Einzeluntersuchungen und ersten Zusammenfassungen seinen Niederschlag findet[11]). Ein kleiner Beitrag zu diesem umfassenden Bemühen will auch diese Darstellung der Lehre des Zinovij von Oten' über das Los der Verstorbenen sein.

Zinovij, Mönch des Einödklosters Oten' in der Nähe von Novgorod, ist der erste russische Theologe, der eine eigenständige systematische Theologie in Rußland vorlegte. Er wurde etwa zu Beginn des 16. Jahrhunderts in der Gegend von Novgorod geboren und starb wohl 1571 in seinem Kloster Oten'. Seine uns erhaltenen Werke – zwei Homilien[11a]) und das große theologisch-polemische Werk der *Darlegung der Wahrheit*[12]) – verraten sein umfassendes Wissen und zeigen seine theologische Methode, die in einer für seine Zeit und Umgebung einmaligen Weise den Vernunftbeweis in den Dienst der Theologie stellt[13]). Freilich tritt gerade dieser letzte Punkt in seinen Ausführungen zur Frage nach dem Los der Verstorbenen gar nicht in Erscheinung. Trotzdem kann eine Darlegung seiner Lehre nützlich sein, um an seinem Beispiel zu zeigen, in wieweit manche Verallgemeinerungen bezüglich der Theologie der Ostkirchen über die Letzten Dinge berechtigt sind.

---

[9]) *Denzinger*, 464.

[10]) Vgl. M. Jugie A. A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium*, Parisiis 1931, Bd. IV, 84–178; M. Gordillo SJ, *Compendium Theologiae Orientalis*, Romae 1950, 185–204; F. Kovačević-Duje OP, *Sintesi di teologia orientale dei »pravoslavi«*, Roma 1960, 173–187; M. Jugie, A. A., *Purgatoire dans l'Église gréco-russe après le Concile de Florence*, DTC, XIII, 1326–1352.

[11]) Es seien nur einige Beispiele angeführt:
J. J. Gavignan, *S. Augustini doctrina de purgatorio*, in: *Ciudad de Dios*, Valladolid 1956, 283–297.
P. Jay, *Le purgatoire dans la prédication de St. Césaire d'Arles*, in: *Recherches de théol. anc. et médiéval* 24 (1957) 5–14.
A. Stuiber, *Refrigerium interim*, Bonn 1957.
H. Kirchhoff, *Kaufet die Zeit aus. Beiträge zur christl. Eschatologie*, Paderborn 1959.
H. Urs von Balthasar, *Eschatologie*, in: *Fragen der Theologie heute*, herausgeg. von Feiner, Trütsch, Böckle, Einsiedeln 1957.
K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*. Freiburg 1958.
J. Teixidor, *Muerte, Cielo y Seol en San Efrén*, in: *Orient. Christ. Periodica* XXVII (1961) 82–114. Ein bibliographisches Bulletin bietet Henri de Lavalette in: *Rech. de Science Rél.* 49 (1961) 107–115.

[11a]) Herausgegeben (auszugsweise) von F. Kalugin, *Gomiletičeskie trudy inoka Zinovija Otenskago*, in: Žurn. Min. Nar. Prosv., 1893, Nr. 2, 261–291; Nr. 5, 89–109.

[12]) Zinovija Inoka, *Istiny pokazanie k voprosivšim o novom učenii*, Kazan' 1863. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird es mit IP zitiert.

[13]) Über Zinovijs Person und Werk vgl. F. Kalugin, *Zinovij inok Otenskij* . . ., Sanktpetersburg 1894, sowie R. Mainka CMF. *Zinovij von Oten', ein russischer Polemiker und Theologe der Mitte des 16. Jahrhunderts*. OCA 160. Rom 1961.

Unserem Vorhaben stellt sich jedoch sofort eine nicht unbedeutende Schwierigkeit entgegen. Während Zinovij eine ganze Reihe dogmatischer Fragen mit einer gewissen Systematik behandelt, fehlt eine solche Systematik in seiner Lehre über das Los der Verstorbenen. Aber der Einödmönch von Oten' macht in seinem Hauptwerk der *Darlegung der Wahrheit* im Rahmen seiner Stellungnahme zur Heiligen- und Reliquienverehrung und bei der Erklärung der Basiliusschrift *Über den Glauben* (PG 31, 675–692) einige wichtige Aussagen über das Los der Verstorbenen. Zusammengestellt ergeben diese Aussagen ein Bild von seinen Anschauungen, ein Bild, das freilich unvollständig und lückenhaft bleibt. Immerhin lassen sie uns erkennen, was Zinovij über das Los der Gerechten und Verdammten glaubt und welche Stellung er in der Frage nach dem Los der Seelen in dem Zwischenzustand zwischen Seligkeit und Verdammung einnimmt.

Das Los der Gerechten

In der Mitte des 16. Jahrhunderts behauptete Feodosij Kosoj, einer der russischen religiösen Freigeister dieser Zeit, die sogenannten Heiligen und Gerechten seien nach ihrem Tode ganz und gar in jeder Beziehung tot und können darum den Gläubigen auch nicht helfen. Darum erklärt Zinovij immer wieder und mit großem Nachdruck, daß die Heiligen und Gerechten auch nach ihrem Tode noch lebendig seien. So sagt er wiederholt: »Die Gerechten sterben in Wahrheit nicht, ... sondern sie entschlafen nur und leben in Ewigkeit«[14]). Für diese seine fundamentale Behauptung argumentiert der Mönch von Oten' aus der Heiligen Schrift und aus dem Wirken der Heiligen. »Von den abgeschiedenen Gerechten verkünden die Propheten ein Weiterleben ohne Tod und ein Ruhen ohne Ende, wenn sie zu Gott so singen: ›In deinem Namen freuen sie sich in Ewigkeit‹ (Ps. 89, 17) und ›Du hast in ihnen Wohnung genommen‹ und ›Es freuen sich in dir, die deinen Namen lieben, denn du segnest den Gerechten, o Herr‹ (Ps. 5, 12f) ... Es heißt: ›Im Namen des Herrn freuen sie sich in Ewigkeit‹, also nicht nur jetzt in diesem Leben ...‹[15])«. Auch auf das Neue Testament beruft sich Zinovij: »Die Gerechten sind auch noch nach ihrem Tod lebendig, wie ja auch Gottes Wort im Evangelium sagt: ›Wenn jemand mich liebt und mein Wort bewahrt, so wird auch mein Vater ihn lieben, und wir werden kommen und in ihm Wohnung nehmen‹ (Jo 14, 23); es ist darum unmöglich, daß die nicht in Ewigkeit lebendig wären, in denen Gott Wohnung genommen hat. Darum also freuen sie sich in Ewigkeit und sie sterben nicht«[16]). »Auch der Apostel lehrt, daß die abgeschie-

[14]) IP 430f. Auch IP 417 heißt es von den Seligen: »Sie sind nicht tot, sondern leben gemäß dem Gotteswort des Evangeliums: ›Alle sind ihm lebendig‹ (Lk 20,38)«. Ähnlich auch IP 418: »Die Gerechten sind auch noch nach dem Tode lebendig«. Vgl. auch IP 442f.; IP 444; IP 447; IP 465; IP 470; IP 472 u.ö.

[15]) IP 470. Unter Hinweis auf die Gotteserscheinung im brennenden Dornbusch heißt es: »Der Herr sagt: ›Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, der Gott Jakobs‹; Gott aber ist kein Gott der Toten, sondern der Lebenden, denn ihm sind alle lebendig«. IP 417f. aber sagt Zinovij von den Gerechten: »Sie sind nicht tot, sondern sie leben nach dem Wort Gottes im Evangelium: ›Alle sind ihm lebendig‹ (Lk 20,38). Denn die Schrift des Gottesgeistes, die der Herr im Evangelium ›das Gesetz‹ nennt, sagt: ›Herr, es jubeln alle, die auf dich vertrauen, in Ewigkeit freuen sie sich; du wirst in ihnen wohnen und es werden dich loben, die deinen Namen lieben. Denn du, Herr, segnest die Gerechten‹ (Ps. 5,12f.). Seht und versteht darum: Die Hl. Schrift sagt also nicht, daß sich die, die auf den Herrn vertrauen, nur bis zu ihrem Tode freuen werden, sondern es heißt: Sie freuen sich in Ewigkeit«.

[16]) IP 418.

denen Heiligen lebendig sind und nicht tot, denn er schreibt: ›Wenn der Heilige Geist, der Christus auferweckt hat, in euch wohnt, so wird er auch eure sterblichen Leiber durch den Heiligen Geist, der in euch ist, beleben‹ (Röm 8, 11)«[17]).

Noch ausführlicher aber ist Zinovij in seinen Beweisen für das Weiterleben der Verstorbenen, die er aus dem Wirken der Heiligen nimmt. »Schon im Alten Bund hat Gott um der verstorbenen Gerechten willen Wunder gewirkt«[18]). So hat er zur Zeit des Königs Hiskia Jerusalem um Davids willen gerettet[19]) und die Drei Jünglinge im Feuerofen wunderbar befreit, weil sie zu ihm um Abraham, Isaak und Jakobs willen gerufen haben[20]). Das aber setzt voraus, daß Abraham, Isaak und Jakob und David vor ihm lebten. Doch auch heute noch wirken die verstorbenen Gerechten des Neuen Bundes und beweisen so, daß sie nicht tot sind, sondern auch noch nach ihrem Tode leben. »Die Gerechten sterben in Wahrheit nicht, . . . sondern sie entschlafen und leben in Ewigkeit und preisen die Werke des Herrn, und zwar nicht nur mit der Zunge, sondern durch ihre (Wunder-) Kräfte und durch den Staub ihrer Gräber heilen sie die Leidenden und vertreiben die Teufel, denn sie leben für Gott«[21]).

Den schönsten Beweis in diesem Zusammenhang aber bietet der Mönch von Oten' aus der Unvergänglichkeit der Kirche, denn daraus folgert er die Unvergänglichkeit ihres Fundamentes, der Person des heiligen Petrus. Trotz seiner Länge bringen wir dieses Petruszeugnis der getrennten russischen Kirche des 16. Jahrhunderts vollständig; sein dogmatischer Gehalt und seine Bedeutung für das ökumenische Gespräch scheinen uns diese Wiedergabe zu rechtfertigen:

»Der Herr hat versprochen, seine Kirche auf Petrus zu gründen; meinst du etwa, daß Petrus nur zu seinen Lebzeiten die Kirche auf sich festhält? Nach dir müßte nach dem Hinscheiden des Petrus auch die Kirche nicht mehr bestehen können; denn da die Kirche Christi auf Petrus gegründet ist, so hätte die Kirche – nach deiner Meinung – nach dem Hinscheiden des Petrus nicht mehr, worauf sie stehen könnte. Wir sehen aber, daß Petrus die Kirche Christi nicht nur bis zu seinem Tode auf sich festhält, sondern auch jetzt und in Ewigkeit hält Petrus die Kirche des Herrn, gemäß der Verheißung des Herrn. Und bis auf den heutigen Tag steht die Kirche Christi fest, obwohl Petrus schon 1500 Jahre verschieden ist . . . Es ist klar, daß, wie Petrus als das feste Fundament, das der Herr seiner Kirche gegeben hat, nicht vergangen ist, er auch nicht untergehen wird, nicht heute und nicht in Ewigkeit. Und wenn die Kirche Christi bis heute nach Tausenden von Jahren noch steht, so ist es offenkundig, daß sie auf dem Fundament der Kirche steht, d. h. auf Petrus. Darum ist Petrus nicht tot, denn auf ihm steht bis heute die Kirche Christi. Und darum hört Petrus auch die, die zu ihm beten und kann denen, die ihn darum bitten, helfen und er schenkt denen, die ihn preisen, Gnade. Daraus kann man aber auch erkennen, daß der Herr mitten unter denen, die sich in seinem Namen versammelt haben, steht, und zwar ohne Unterschied, ob sie noch am Leben oder schon gestorben sind: stets steht der Herr in ihrer Mitte; ob die Gerechten in ihren Leibern sind oder ob sie aus ihren Leibern geschieden sind, gleicherweise stehen sie vor Gott und bei Gott; und sein Wort bleibt in ihnen in Ewigkeit«[22]).

Auch Zinovij fragt an einer Stelle nach dem Grund, warum die Gerechten ewig leben. »Warum aber«, so schreibt er, »haben die, die auf den Herrn ver-

---

[17]) IP 447.
[18]) IP 427f.
[19]) IP 433: »So ist auch der fromme König Hiskia durch Gott belehrt worden, daß Gott die Stadt Jerusalem um seines Namens willen und um seines Knechtes David willen befreit hat; dieses Wort zeigt darum klar, daß David selbst 1000 Jahre nach seinem Tod vor Gott stand, daß (Gott) um seinetwillen die Stadt verteidigte und aus der Hand des Assyrerkönigs rettete.« Auch IP 463 spricht Zinovij noch einmal davon.
[20]) IP 433 und IP 464.
[21]) IP 430f.; cf. auch 425.
[22]) IP 466f.

trauen, Jubel und Freude in Ewigkeit und nicht nur bis zu ihrem Tode?« Und er gibt selbst die Antwort: »Weil der Herr in ihnen Wohnung nimmt, heißt es«[23]. Es folgt dann das Zitat aus Jo 14, 23. Der Gnadenstand der Gerechten ist also der Grund dafür, und zwar ein Gnadenstand, aus dem die Gerechten nach ihrem Tode nicht mehr herausfallen können, denn »in ihrem Sterben haben sich die Gerechten in Gottes Hand gelegt; sie sind nun in Gottes Hand geheiligt und festgehalten und können nicht sündigen, da Gott in ihnen Wohnung genommen und all ihre Leidenschaften gereinigt hat. Darum darf man sie ohne Furcht loben. Einen aber, der noch nicht gestorben ist, darf man nicht loben«[24]. Und weiter sagt er an derselben Stelle von den Gerechten: »In ihnen ist Gott«.

Wo aber befinden sich die Gerechten bis zum Tage der allgemeinen Auferstehung? In einem irdischen, vielleicht gar geographisch lokalisierbaren Paradies[24a], das vom Himmel verschieden ist, so daß sie erst nach dem Jüngsten Gericht in den Himmel und zur Anschauung Gottes kämen[25]? Zinovij spricht nie vom Paradies und er nimmt auch nirgendwo zur Frage nach der geographischen Lage dieses Paradieses Stellung. Was er uns über das Los der Gerechten sagt, scheint vielmehr vorauszusetzen, daß diese nach seiner Auffassung schon jetzt im Himmel sind. Er sagt von den Gerechten: »Sie sind zu Gott hineingegangen«[26], »die Heiligen stehen vor Gott und bitten für die, die zu ihnen beten«[27]. Von Abraham sagt er: »Abraham lebt vor Gott«[28] und »Abraham steht auch jetzt noch vor Gott und freut sich, da er die Gnade, die Gott ihm verheißen, erhalten hat«[29]. Ganz allgemein heißt es von den verstorbenen Gerechten: »In ihrer Mitte ist Christus, der Erstgeborene der Brüder«[30]. Nun ist aber Christus zwar nach

---

[23]) IP 418; IP 472: »Seht ihr, daß Gott in den Heiligen Wohnung nimmt, daß sie – auch noch nach ihrem Tod – lebendig sind?«

[24]) IP 419. IP 468 heißt es, diejenigen sind die Gerechten, »die eines seligen Todes gestorben sind und aus ihrer Seligkeit nicht mehr herausfallen können«.

[24a]) Vgl. dazu A. M. Ammann SJ, *Der Lageort des irdischen Paradieses*, in: *Münch. Theol. Zeitschr.* 3 (1952) 415–417. Im alten Rußland war die Überzeugung von einem irdischen Paradies recht lebendig; man wußte, daß es im Osten lag, daß es bis zum Weltgericht greifbar und sichtbar war und daß es erst nach dem Ende der Welt vergeistigt und geistig sein wird. Diese Überzeugung fand ihren Niederschlag in zahlreichen Legenden und in dem Brief des Novgoroder Erzbischofs Basilius (1330–1351) an den Bischof Theodor von Tver (1344–1360). Vor allem aber manifestiert sie sich ikonographisch auf Darstellungen der Anastasis (vgl. dazu A. Ξυγγόπουλος, Ὁ ὑμνολογικὸς εἰκονογραφικὸς τύπος τῆς εἰς τὸν ἅδη καθόδου τοῦ Ἰησοῦ in: ΕΠΕΗΡΙΣ ΕΤΑΙΡΕΙΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ, Athen 1941, 113–129), sowie auf den byzantinischen Darstellungen des Jüngsten Gerichts, die – meistens links unten – auch das Paradies zeigen mit Abraham, der Lazarus auf seinem Schoße hält und von vielen Gerechten umgeben ist. Oft ist als Gegenstück zu Abrahams Schoß rechts auch der Schoß des Teufels abgebildet. Diese Hinweise danken wir Prof. A. M. Ammann SJ.

[25]) Seit Photios in der Deutung des Heilandswortes an den reumütigen Schächer: »Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein« (Lk 23, 42) Paradies und Himmel von einander unterschied (PG 101, 105–108), ist diese Deutung in der griechischen Kirche sehr verbreitet gewesen. Für die Zeit nach dem Konzil von Florenz konnte M. Gordillo SJ darum schreiben: »Cum graeco-slavi decretum florentinum brevi reicere coeperint, forsitam verba ipsa decreti ansam dederunt cur sententia de dilatatione retributionis communior longe evaserit inter graecos post medium saeculum XV . . . Quo factum est ut nullus fere auctor graecus reperiatur hac periodo, nimirum saeculo XVII–XVIII, qui a dilatione retributionis docenda abstinuerit« l. c. 198.

[26]) IP 469.

[27]) IP 451; IP 463: »Es ist klar, daß Gott (z. Z. des Königs Hiskia) deswegen, weil David vor ihm stand und bat, die Stadt (Jerusalem) um der Gebete seines Knechtes David willen gerettet hat«; cf. auch Anm. 19.

[28]) IP 444.

[29]) l. c.

[30]) IP 468.

seinem Tode zur Vorhölle der Verstorbenen hinabgestiegen, doch seit seiner Himmelfahrt ist er im Himmel, zur Rechten des Vaters. Wenn er also in der Mitte der Verstorbenen steht, so kann damit sinnvollerweise doch nur der Himmel, der Ort der endgültigen Seligkeit, gemeint sein.

Eine letzte Frage bleibt uns noch bezüglich des Loses der verstorbenen Gerechten zu stellen und zu beantworten: Wer sind diese Gerechten und Seligen, die jetzt schon vor Gott stehen? Ist es nur eine sehr begrenzte Zahl besonders hervorragender Heiliger[31]) oder ist ihre Zahl größer? Der Einödmönch von Oten' sagt von den Gerechten, die schon vor Gott stehen: »Sie sind eine unzählbare Menge, . . . zahlreicher als der Sand am Meer«[32]). Es sind die, »die ohne Makel wandeln und Gerechtigkeit tun und in ihrem Herzen die Wahrheit sagen; die mit ihrer Zunge nicht verleumden und nichts Böses tun an ihrem Freund«[33]). An einer anderen Stelle aber heißt es ganz allgemein: »Es sind die, die eines seligen Todes gestorben sind und aus ihrer Seligkeit nicht mehr herausfallen können«[34]).

Das Los der Verdammten

Weniger zahlreich und weniger ausführlich sind Zinovijs Aussagen über das Los der Verdammten. Er bringt diese Aussagen vor allem in seiner Ausdeutung des Herrengleichnisses vom reichen Prasser und vom armen Lazarus. Dieses Gleichnis ist ja »eine bildhafte Aussage der Wahrheit« und kein Wort daran ist überflüssig oder unnütz[35]). Aus dieser Ausdeutung aber ergibt sich als Lehre des Herrn nicht nur die Existenz der Hölle mit ihrer ewigen Pein, sondern auch die Unabänderlichkeit der Höllenstrafe, die den Verdammten durch kein Gebet genommen oder auch nur erleichtert werden kann. Der Grund dafür liegt darin, daß es nach dem Tode keine Bekehrungsmöglichkeit für die Verdammten mehr gibt, da der Tod alles endgültig entschieden hat[36]).

Der Tod aber bringt diese endgültige Entscheidung nicht nur in dem Sinn, als werde da der unabänderliche Urteilsspruch Gottes gefällt, der allerdings erst später, nach der allgemeinen Auferstehung nämlich, zur Exekution komme[37]). Nach der klaren Aussage des Mönches von Oten' sind die Verdammten schon jetzt in der Hölle und erleiden ihre Pein, »denn wer zu seinem Bruder ›Du Tor‹ gesagt hat, *ist* – gemäß dem Wort des Herrn – in der Hölle (v geone)«[38]). Vom reichen Prasser des Evangeliums aber heißt es bei Zinovij: »Weil der Reiche nicht

---

[31]) Dies ist die Meinung Simeons von Saloniki, PG 155, 844.
[32]) IP 421.
[33]) IP 422 als Zitat aus Ps 15, 1–3.
[34]) IP 468.
[35]) IP 450.
[36]) l. c. »Das Gleichnis erzählte der Herr als bildhafte Aussage der Wahrheit, daß es für Unbarmherzigkeit und Hartherzigkeit ewige Pein und für die Leidenden ewige, glückselige Tröstung gibt, und daß das Gebet zu den Heiligen nach dem Tode zu spät kommt für die, die nicht bereut und sich nicht vom Bösen bekehrt haben. Bezüglich der Lebenden nämlich sagt Gott: ›Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe‹ (Ezech 33,11). Wo kann es für einen Verstorbenen noch eine Bekehrung geben, da der Tod schon alles über ihn vollendet hat?«
[37]) M. Gordillo SJ schreibt: »Quae cum ita sint, licuit Gavin concludere totam hodiernorum graecorum doctrinam his verbis: Sors et destinatio animae determinatur decreto iudicii particularis; expletio vero huius sententiae differtur ad generale iudicium« (l. c. 200).
[38]) IP 696.

zu den Gerechten gehörte und weil er Ungehöriges erbat, *er, der schon verurteilt und in der Pein war*, . . . darum hat er keine Hilfe erfahren«[39]).

Nach den Worten des Markos von Ephesos auf dem Konzil von Florenz bleibt den Verdammten bis zum Jüngsten Gericht wenigstens die Hoffnung, Gott noch einmal zu sehen. Zinovij aber läßt den Verdammten nicht einmal diesen kleinen Trost: Die Verdammten kommen überhaupt nicht mehr ins allgemeine Gericht, weil sie schon vorher verurteilt und in den Peinen der Hölle sind; für sie ist auch deshalb kein Raum mehr im Gericht, weil sie dort nicht zusammen mit den Gerechten erscheinen können. Diejenigen, die dann ins Gericht kommen, sind vor allem die Seelen des »Zwischenzustandes«[40]).

Ein Text freilich scheint der soeben dargelegten Lehre des Mönches von Oten' über den sofortigen Eintritt der Höllenstrafen für die Verdammten unüberwindliche Schwierigkeiten zu bereiten. Es heißt nämlich IP 431: »Diejenigen, die durch ihre bösen Werke tot sind, werden das Leben nicht sehen können; nicht einmal die Ärzte können sie zum Leben bringen. Und wenn sie auch bei der zweiten Ankunft Christi lebendig werden, so werden sie es nicht zum Gericht für das ewige Leben, sondern zum Gericht für die ewigen Strafen«. Auf den ersten Blick scheint es, als ob hier zwar die Unabänderlichkeit des Verdammungsurteils ausgesprochen würde, die Höllenstrafen selbst aber bis zum Letzten Gericht aufgeschoben würden und die Verdammten bis dahin tot, d.h. gefühllos wären. Wie ist nun dieser schwierige Text mit den doch recht klaren Aussagen, daß die Verdammten schon jetzt in der Pein sind, zu vereinbaren? Die Lösung bietet uns der Kontext. Die eben gebrachte Aussage Zinovijs schließt sich unmittelbar an das Zitat an, das wir oben zu Anmerkung 24 wiedergaben. Dort ist davon die Rede, daß die Gerechten in Wahrheit nicht sterben, sondern leben. Dieses Leben der Gerechten, das Leben der Seligkeit und Gottesgegenwart also, werden die Verdammten nicht sehen können, denn in diesem Sinne sind sie tot, und auch kein Arzt kann ihnen dieses Leben geben. Das Lebendigwerden, das ihnen für die zweite Ankunft des Herrn verheißen wird, ist das Leben des Leibes, der von da an an der Pein der Verdammten Anteil hat. Auch dies ergibt sich aus dem Kontext; nach einem kurzen Abstand heißt es dort nämlich von den Gerechten: »Jetzt sind ihre Leiber und Reliquien in seinen (d.i. in Gottes) Kirchen; in der zukünftigen Welt aber werden sie im Himmelreich sein«[41]). Diese unsere Deutung wird auch dadurch bestätigt, daß die gegenteilige Deutung im Sinne eines Ausstehens der Höllenqualen bis zum Jüngsten Gericht sicher nicht mit der Meinung

[39]) IP 452. An dieser Stelle hat die sog. 2. Redaktion der *Darlegung der Wahrheit* den Text verändert. Der Schreiber der 2. Redaktion, der die Gedanken Zinovijs öfters nach seinen eigenen theologischen Meinungen »verbessert«, ändert hier zwar den Text, doch seinen theologischen Gehalt läßt er in der uns interessierenden Frage unangetastet. Er schreibt: »Doch weil der Reiche nicht zu den Gerechten gehörte, sondern schon verurteilt war, weil er als Sünder für die Sünder zu beten wagte (und) schon in den Peinen betete, darum hat er keine Hilfe erfahren; denn wer schon verurteilt und in den Peinen ist, kann keine Hilfe erfahren«. Damit aber ist uns der Schreiber dieser 2. Redaktion ein Beweis, daß Zinovij mit seiner Lehre vom sofortigen Eintritt der Höllenstrafe in Rußland nicht allein stand.

[40]) IP 695f.: »Der große furchtbare Richter wird dann, wo er die, die keine guten Werke getan haben, richten wird, nicht diejenigen richten, die Böses getan haben. Denn diejenigen, die Böses getan haben, sind schon vorher zur Pein verurteilt. Der Prophet David hat dies schon früher verkündet, wenn er sagt: ›Die Bösewichter werden nicht zum Gericht auferstehen und nicht die Sünder zum Rat der Gerechten‹ (cf. Ps 1,5); der Prophet sagt also, daß es für die, die schon in den Peinen sind, keinen Platz im Gericht gibt . . . Die Sünder können nämlich nicht bei den Gerechten stehen. Wie könnten sie auch bei ihnen sein, wo sie doch schon früher zur Pein verurteilt sind?«

[41]) IP 431.

Zinovijs zu vereinbaren ist. Den Zustand des reichen Prassers versteht der Einödmönch aus Oten' ganz gewiß nicht als einen Zustand der Gefühllosigkeit, sonst würde er nicht von dessen Peinen sprechen und von seinem Durst und von seiner Sorge um seine noch lebenden Brüder. Und Zinovij versteht den Zustand des reichen Prassers auch nicht als einen Zustand der Untätigkeit, denn er nimmt sein Gebet ganz real: Sein Gebet wurde von Abraham zwar gehört, doch nicht erfüllt, weil er Ungehöriges erbat. Zinovij führt das sehr weit aus[42]). Es bleibt also Zinovijs Aussage vom sofortigen Eintritt der Höllenstrafe auch durch diesen schwierigen Text unangefochten.

Das Los der Seelen im Zwischenzustand

Zinovijs Aussagen über das Los der Gerechten und Verdammten waren noch einigermaßen klar. Leider sind seine Aussagen über das Los der Seelen im Zwischenzustand zwischen Himmel und Hölle nicht von gleicher Klarheit. Erschwerend tritt hinzu, daß er uns in dieser Frage nur wenig Texte bietet. Immerhin ergibt sich aus diesen Texten, daß es außer den Gerechten, die schon jetzt im Himmel vor Gott stehen, und den Verdammten, die schon jetzt verurteilt sind und die Höllenqualen erleiden, noch eine dritte Gruppe von Seelen gibt.

Das sind zunächst einmal die Seelen, die beim Jüngsten Gericht zur Linken des Heilandes stehen und das Verdammungsurteil des Weltenrichters hören werden: »Weichet von mir, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist« (Matth 26, 41). Diese Seelen, die beim Letzten Gericht zur Linken des Heilandes stehen werden, sind nicht die Seelen der Verdammten, die schon jetzt in der Höllenpein sind, sondern es sind diejenigen, »die nachlässig waren in guten Werken«[43]), denn diejenigen, die Böses getan haben, kommen gar nicht mehr ins Gericht[44]).

Doch sind es nur diese Nachlässigen und Trägen, die bis zum Jüngsten Gericht noch nicht verurteilt sind und darum bis dahin einen Zwischenzustand zwischen den Gerechten und den schon Verdammten einnehmen? Von anderen Seelen spricht der Mönch von Oten' in diesem Zusammenhang nicht; doch wenn man ihn fragen könnte, würde er gewiß auch solche nennen, die beim Weltgericht zur Rechten des Heilandes stehen werden. Dies könnten natürlich zunächst einmal die Gerechten sein, die schon jetzt vor Gott stehen. Aber es könnten doch darüberhinaus auch noch die Menschen sein, die nach der katholischen Lehre im Fegfeuer büßen; die also zwar im Stande der Gnade gestorben sind, aber ihre Sündenstrafen noch nicht abgebüßt haben.

---

[42]) IP 450–452.

[43]) IP 496; die Nachlässigen kommen ins Gericht, »nicht weil sie etwas Schlechtes getan hätten oder etwas, was durch sein Gebot verboten wäre, sondern nur deshalb, weil sie zu träg waren, sich um gute Werke zu bemühen; ein Gleiches kann man auch bei Lazarus von jenem Prasser sehen: Nicht weil er gegen Gott gesündigt hätte, ist er zum Feuer verurteilt gewesen, denn er hat weder Gott gelästert noch Götzenbilder verehrt; auch nicht wegen Mord oder Ehebruch oder weil er sonst etwas Verbotenes getan hätte (ist er verurteilt worden), sondern einzig, weil er sich prächtig kleidete und sich alle Tage vergnügte und weil er sich um den Aussätzigen, der vor seinen Toren lag und hungerte, nie kümmerte. So kündet er durch die Erinnerung an das große Gericht des gerechten Richters, daß eine große Furcht vor der Peinigung bevorsteht, und zwar nicht nur denen, die Böses tun, sondern auch denen, die träg waren in guten Werken; die zwar Gutes tun konnten, aber es nicht getan haben. Deswegen werden sie mit dem Teufel in das ewige Feuer verurteilt« (IP 494f.).

[44]) Siehe Anm. 40 und 43.

Leider gibt uns Zinovij in seinem ganzen Werk keine Antwort auf diese unsere Frage. Doch können wir bei ihm einen Hinweis finden, daß es in diesem Zwischenzustand außer den Seelen, die erst im Jüngsten Gericht verurteilt werden, auch noch andere gibt, die (im Jüngsten Gericht oder vorher?) gerettet werden. Zinovij ist ja ein Befürworter des Gebetes für die Verstorbenen: Aus Mitleid mit den Verstorbenen, zu deren Gedächtnis die Stiftungen erfolgen, nehmen die Klöster Dörfer als Eigentum an[45]). Ein solches Gebet für die Verstorbenen wäre – nach Zinovijs Lehre – für die Verdammten, über die der Tod schon alles endgültig entschieden hat, sinnlos: Es könnte ihnen weder Befreiung noch Linderung verschaffen; aus einem anderen offensichtlichen Grund wäre es natürlich sinnlos für die Gerechten, die schon zu Gott hineingegangen sind. Sinnvoll ist es nur als Gebet für die Seelen im Zwischenzustand, sei es, daß es denen, die im Jüngsten Gericht schließlich doch verdammt werden, bis dahin Linderung und Erleichterung verschafft, oder sei es, daß es ihnen den Schritt aus dem Zwischenzustand in den Himmel ermöglicht.

Diese Unklarheit in Zinovijs Lehre über das Los der Seelen im Zwischenzustand läßt sich nicht beheben. Sie ist ein Teil der dogmatischen Unklarheit, die die getrennten Ostkirchen in der Frage nach dem Reinigungsort offenbaren. Und sie ist auch der Grund, daß Zinovij hier in einen schweren dogmatischen Irrtum gefallen ist. Nach katholischer Lehre haben die Seelen des »Zwischenzustandes« des Fegfeuers die Gewißheit, daß ihr ewiges Heil gesichert ist und sie bestimmt nicht mehr verdammt werden. Zumindest ein Teil der Seelen des Zwischenzustandes, den der Einödmönch von Oten' hier voraussetzt, wird im Letzten Gericht doch noch verdammt.

Die Bedeutung der Auferstehung für das Los der Verstorbenen

Noch eine Frage bleibt uns: Welche Bedeutung kommt der Auferstehung zu, wenn doch die Gerechten schon jetzt in der Seligkeit, die Verdammten schon jetzt in der Pein sind? Zinovij nennt nur diese eine Bedeutung, daß dann auch die Leiber der Gerechten oder Verdammten der Seligkeit oder Pein teilhaftig werden. Ausdrücklich behauptet er dies für die Leiber der Heiligen: »Jetzt sind ihre Leiber und Reliquien in seinen (d.h. in Gottes) Kirchen; in der zukünftigen Welt aber werden sie im Himmelreich sein nach dem Wort des Gesetzes: ›Die Augen des Herrn blicken auf die Gerechten, seine Ohren hören auf ihr Gebet‹[46])«. Den Text aber, der auf die Teilnahme der Leiber der Verdammten an ihrer Pein hindeutet, haben wir oben ausführlich behandelt.

Es ist nicht unsere Absicht, zum Abschluß dieses kleinen Beitrags die »Schriftbeweise« des Zinovij von Oten' auf ihren Beweiswert zu prüfen. Wir haben die von ihm gebrauchten Schriftzitate gebracht insofern sie Ausdruck seiner Auffassungen über das Los der Verstorbenen sind und weil sie uns zeigen, daß der Mönch von Oten' diese seine Auffassungen als einen Teil verpflichtenden Glaubensgutes betrachtete. Wir wollen auch nicht noch einmal auf die Lücken und Irrtümer seiner Aussagen eingehen, doch einige Punkte, die uns für die ostkirch-

[45]) IP 923.

[46]) IP 431. Da es hier nur um den Eingang des Leibes in den Himmel geht, ist klar, denn schon jetzt beten ja die Heiligen zu Gott und er hört auf ihr Gebet. Vgl. IP 442, IP 451 u.ö.

liche Lehrentwicklung in der Lehre von den Letzten Dingen besonders bedeutsam scheinen, seien hier geboten:

1. Zinovij kennt die bei den griechischen Theologen so allgemein gewordene Unterscheidung zwischen Paradies und Himmel nicht, sondern lehrt die sofortige Seligkeit der Gerechten, die vor Gott stehen.
2. Wo er von dieser Seligkeit der Gerechten spricht, fehlt bei ihm – wie übrigens auch in seinem ganzen großen Werk – jeder Hinweis auf eine palamitische Deutung dieser Seligkeit. Man wird darum gut tun, den Einfluß des Palamismus auf das alte Rußland nicht zu überschätzen oder zumindest nicht zu verallgemeinern.
3. Auch für die Verdammten beginnt die Vergeltung sofort nach ihrem Tode.
4. Der origenistische Irrtum, der auch noch an eine Heilsmöglichkeit für die Verdammten glaubt und der bei den byzantinischen theologischen Schriftstellern zahlreiche Anhänger hatte, wird klar zurückgewiesen.
5. Zinovij setzt bis zum Jüngsten Gericht einen Zwischenzustand zwischen den schon Geretteten und den schon Verdammten voraus, doch ist er gerade in diesem Punkt seiner Lehre lückenhaft, unklar und nicht frei von Irrtümern.

Noch ein Weiteres scheint uns bemerkenswert: Unsere Darlegung der Lehre Zinovijs hat gezeigt, wie unbegründet und gefährlich es ist, die Meinungen der byzantinischen Theologen – wenigstens für die Zeit bis zum 17. Jahrhundert und dem Aufkommen der Kiever Schule – einfachhin auch den theologischen Schriftstellern Rußlands zuzuschreiben. Das ist eine sehr weitverbreitete Gewohnheit. Zinovijs Lehre über das Los der Verstorbenen hat erwiesen, wie unberechtigt diese Methode auch schon für das 16. Jahrhundert ist, wo Rußland ganz gewiß eine in vielen Punkten eigenständige Theologie zu erarbeiten begann. Und man wird gut tun, auch für die vorausgehende Zeit eine solche Übereinstimmung zwischen der griechischen und russischen Theologie nicht einfach vorauszusetzen, sondern sie in jedem Einzelfall zu untersuchen und zu beweisen.

Es wird gewiß noch vieler Einzeluntersuchungen bedürfen, ehe man ein Gesamtbild der dogmengeschichtlichen Entwicklung der Lehre von den Letzten Dingen für die Theologie Rußlands wie auch für die Lehrentwicklung in Ost und West wird vorlegen können. In diesem Mosaik kann Zinovijs Lehre vom Los der Verstorbenen nur ein kleines und noch dazu ziemlich unvollkommenes Steinchen sein. Aber für die Vollkommenheit des Gesamtbildes dürfte auch dieses Steinchen nützlich sein.

Bemerkungen zu der Frage der Diffamation und der Irregularität der öffentlichen Büßer

Von Georg May, Mainz

In seiner Besprechung von *Bernhard Poschmanns* Schrift *»Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums«*[1]) schrieb *Hugo Koch* den Satz: »Nimmt man noch dazu, daß der ›Empfang‹ der Buße auf Lebenszeit eine nota infamiae aufdrückte, ja, wie P. selber (S. 67) sagt, eine ›capitis deminutio‹ nach sich zog, so ergibt sich ein ganz merkwürdiges ›Sakrament‹, ein Sakrament des Krankenhauses oder der Strafanstalt mit Aberkennung der kirchlichen Ehrenrechte auf Lebenszeit, also ein Sakrament der Schande!«[2]) *Koch* zog daraus den Schluß, die mit solchen Wirkungen ausgestattete öffentliche Buße könne kein Sakrament gewesen sein. In der Tat wäre das ein seltsames Sakrament der Barmherzigkeit, das den erbarmungswürdigen Sünder in Ehr- und Rechtlosigkeit hinabstößt. Wenn die Begegnung des sündigen Geschöpfes mit dem erbarmenden Schöpfer wirklich die genannten Wirkungen hätte, müßte man fragen, ob es seinen Zweck überhaupt erfüllen kann. Welcher Sünder möchte sich einem Vorgang unterziehen, der seine elende Lage wenigstens in gesellschaftlicher Hinsicht noch verschlechtert?

Es erhebt sich daher die Frage, ob *Poschmann* seine diesbezüglichen Äußerungen in dem von *Koch* untergelegten Sinn verstanden wissen wollte und ob der Quellenbefund ein solches Verständnis rechtfertigt.

Nun sind *Poschmanns* Bemerkungen in der erwähnten Schrift tatsächlich ziemlich stark. »Wer einmal die Buße übernommen hat, ist *für immer diffamiert*, tritt nie mehr in den Vollgenuß der kirchlichen Rechte und muß sich sogar in seiner *privaten Lebensführung tiefgreifenden Beschränkungen* unterwerfen. Er darf fortan nicht mehr den ehelichen Verkehr ausüben, darf nicht mehr öffentlichen Geschäften nachgehen, nicht Handel treiben, keine öffentlichen Ämter bekleiden, vor allem nicht Militärdienst leisten. Endlich darf er nicht in den Stand der Kleriker aufgenommen werden. Von hier aus erhält der Begriff ›Stand der Pönitenten‹ erst seine volle Beleuchtung.«[3]) »Rechtlich waren die Büßer entehrt, standen tief unter den andern Gläubigen, sollten für sie Gegenstand des Mitleids und Erbarmens sein.«[4]) Die Kirche verhänge über sie eine *capitis deminutio*[5]).

Es ist ohne weiteres klar, daß die Kennzeichnung der rechtlichen Stellung eines Christen, der die öffentliche Buße abgeleistet hatte, mit dem Begriff der *capitis deminutio* unglücklich ist. Denn einmal ist der Ausdruck für die kirchliche

[1]) Münchener Studien zur historischen Theologie, Heft 7, München 1928; künftig zitiert: Poschmann, *Altertum*.

[2]) *Theologische Literaturzeitung* 53 (1928) 493–497, hier 496.

[3]) Poschmann, *Altertum* 58. Poschmann ebenda 57 f. erklärt sogar, die Buße präge dem Menschen ähnlich der Taufe eine Art Charakter auf, der ihm für das ganze Leben, nicht nur für die Dauer der eigentlichen Bußzeit anhaftet.

[4]) Poschmann, *Altertum* 67.

[5]) Ebenda 67.

Bußterminologie nicht quellenmäßig, und zum anderen ist er auch sachlich nicht zutreffend[6]). Indes fühlt sich *Poschmann* mißverstanden, wenn man ihm unterstellt, er sei der Ansicht, die öffentliche Kirchenbuße drücke dem Büßer eine *nota infamiae* auf. »In dem engeren Sinn des späteren Kirchenrechts habe ich natürlich den Begriff (sc. der Diffamierung) nicht verstanden wissen wollen.«[7]) In Wahrheit hat *Poschmann* auch nirgends behauptet, die öffentliche Buße drücke dem Büßer eine nota infamiae auf. Diesen Begriff hat erst *Koch* zur Erklärung der *Poschmannschen* These von der Diffamierung des öffentlichen Büßers eingeführt.

Es bleibt jedoch nachzuprüfen, wie es in dem christlichen Altertum mit der behaupteten Rechts- und Ehrenminderung der öffentlichen Büßer steht. Ich bin überzeugt, daß die öffentliche Buße in dem genannten Zeitraum *weder Grund einer Ehrenminderung noch einer rechtlichen Schlechterstellung* gewesen ist. Vielmehr hatte die schwere Sünde, die öffentlich bekannt war, ohne weiteres, d.h. ohne jedes Dazwischentreten eines kirchlichen Hoheitsträgers zur Folge, daß der Sünder seinen guten Ruf verlor und von den wesentlichen Christenrechten ausgeschlossen wurde. Die Übernahme der öffentlichen Buße brachte ihm zwar nach kürzerer oder längerer Zeit den Frieden mit der Kirche zurück, setzte ihn aber nicht völlig in seine frühere Rechtsstellung wieder ein. Der gefallene Christ hatte sich durch seine Sünde als unzuverlässig erwiesen, und die Makel der Unzuverlässigkeit blieb grundsätzlich auch nach geleisteter Buße an ihm haften. Deshalb blieb auch die Ehren- und Rechtsminderung bestehen. Diese wurde also nicht gegen den öffentlichen Büßer ausgesprochen oder neu über ihn verhängt, sondern sie wurde nur durch die Ableistung der Buße nicht gänzlich aufgehoben. Die öffentliche Buße rief diese Maßnahme nicht hervor, sondern beseitigte sie nur nicht.

Gewiß hörte ein Christ, der die öffentliche Buße abgeleistet hatte und rekonziliiert worden war, auf, ein öffentlicher Sünder zu sein, und erwarb damit grundsätzlich den Anspruch auf Wiederherstellung von Ehre und Rechten. Indes darf der *Ernst* nicht übersehen werden, mit dem die Christenheit, welche die öffentliche Kirchenbuße übte, die schwere Sünde betrachtete. Die Unwiederholbarkeit der öffentlichen Buße zeigt wie nichts anderes den Abscheu der alten Kirche vor dem Rückfall in heidnisches Verhalten. Der ungeheure Ernst ist dafür verantwortlich, daß dem Christen, der einmal das Taufgelöbnis gebrochen hatte und danach der Kirchenbuße samt Rekonziliation teilhaftig geworden war, nie mehr die volle und unversehrte Rechtsstellung in der Kirche eingeräumt wurde. Der Ausschluß von den Christenrechten, der den *Sünder* getroffen hatte, wirkte auch *nach* der Tilgung der Sünde und der Versöhnung mit der Kirche in einer beschränkten Weise fort. Die bestehenbleibende – nicht neu verhängte – Rechtsminderung sollte den Täter vor dem *Rückfall* bewahren, das *Ansehen* der Gemeinde schützen und der *Abschreckung* der anderen Christen vor der Begehung ähnlicher Sünden dienen.

Diese Auffassung ist nun im einzelnen zu begründen. Ich beschränke mich bei der Darstellung der Rechtsfolgen auf das für die Kanonistik vor allem wichtige Verbot der Aufnahme in den geistlichen Stand.

[6]) Ich verweise hier nur auf R. Sohm – L. Mitteis – L. Wenger, *Institutionen.* Geschichte und System des römischen Privatrechts, 17. Auflage (Berlin 1949) 185–189; M. Kaser, *Das römische Privatrecht* I: Das altrömische, das vorklassische und klassische Recht, München 1955, 235; II: Die nachklassischen Entwicklungen, München 1959, 75f.

[7]) B. Poschmann, *Paenitentia secunda.* Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes: Theophaneia. Beiträge zur Religions- und Kirchengeschichte des Altertums I (Bonn 1940) 444 A. 1; künftig zitiert: Poschmann, *Paenitentia secunda.*

I.

Weiheunfähigkeit der öffentlichen Büßer

Die kirchliche Gesetzgebung erklärt die öffentlichen Büßer für *unfähig, geweiht zu werden bzw. die empfangene Weihe auszuüben.* Der Ausschluß von dem geistlichen Stande wird jedoch nicht *neu* über den öffentlichen Büßer *wegen* der Ableistung der öffentlichen Buße verhängt, sondern wird nur von der dem rekonziliierten Büßer grundsätzlich zuteil werdenden Wiedereinsetzung in die kirchlichen Rechte *ausgenommen.*

Der schwere Sünder war durch seine Sünde ohne weiteres von der kirchlichen Gemeinschaft geschieden und an der Ausübung der kirchlichen Rechte gehindert. Hinsichtlich des schweren Sünders erhebt sich die Frage nicht, ob er dieses oder jenes kirchlichen Rechtes teilhaftig gemacht werden könne – er ist von *allen* getrennt! Da er aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen ist, kann weder er noch ein anderer daran denken, ihn zu einem kirchlichen Amt zu befördern. Das ist a priori unmöglich. Anders aber lag die Sache, wenn der Sünder sich bekehrt und der öffentlichen Kirchenbuße unterzogen hatte. Er war auf seinem Wege umgekehrt, hatte sich den schweren Bedingungen der öffentlichen Kirchenbuße unterzogen und war des Friedens mit der Kirche und der Verzeihung Gottes teilhaftig geworden; er stand wieder im kirchlichen Leben. Da konnte und mußte sich die Frage erheben, ob ein solcher Christ nicht durch die öffentliche Kirchenbuße *völlig* rehabilitiert sei. Diese Frage entschied die alte Kirche dahin, daß der durch die öffentliche Kirchenbuße hindurchgegangene Christ in einer *minderen* rechtlichen Stellung *verbleiben* sollte.

Diese Entscheidung der Kirche war nicht selbstverständlich und auch nicht auf den ersten Blick einleuchtend. Denn die Übernahme der öffentlichen Buße erforderte Mut und Freiheit von Menschenfurcht, und ihre Ableistung verlangte Tapferkeit und zähe Beharrlichkeit. Nur Menschen mit tiefem Glauben und echter Treue mochten sich des strengen Bußverfahrens unterziehen. Die Schwierigkeiten der öffentlichen Kirchenbuße waren im allgemeinen so groß, daß der Christ, der sie durchstand, mitunter geradezu die Verehrung und Bewunderung seiner Mitchristen und auch der kirchlichen Obrigkeit sich erwarb, so daß man mancherorts gerade die Büßer für die Aufnahme in den Klerus für geeignet hielt[8]). Diese menschlich verständliche Reaktion auf die öffentliche Buße entsprach jedoch nicht der amtlichen kirchlichen Auffassung. Die amtliche Kirche entschied die Frage, ob der Büßer nach erfolgter Rekonziliation völlig rehabilitiert sei, verneinend. Der rekonziliierte Büßer bleibt ein Christ minderen Rechtes. Im besonderen kann er nicht in den Klerus aufgenommen werden. Die einmal bewiesene Untreue, die Gefahr eines Rückfalls, die Rücksicht auf das Ansehen der Kirche und der Zweck der Abschreckung waren für die Kirche Grund genug, den Büßer auch nach abgeleisteter Buße nicht wieder in seine volle Rechtsstellung einzusetzen[9]).

Die Rechtsminderungen, die nach der kirchlichen Gesetzgebung auch dem rekonziliierten Christen anhaften, werden also *nicht neu verhängt*, sondern von der Wiedereinsetzung in den Stand eines vollen Christen, welche die Rekonziliation grundsätzlich vermittelt, *ausgenommen.* Der Büßer wird nach geleisteter Buße nicht

[8]) Vgl. Poschmann, *Altertum* 67 f. 101 f.

[9]) Deshalb halte ich die Ausdrucksweise Poschmanns, *Altertum* 62, die einmal übernommene Buße hafte den Büßern für immer als Brandmal an und mache sie zu Laien minderen Rechtes, für schief.

von neuen Sanktionen getroffen, *weil* er Kirchenbuße geleistet hat, sondern von den alten Rechtsbeschränkungen, denen der Sünder unterliegt, bleiben einige bestehen, *obwohl* er Buße geleistet hat. Dies ist keineswegs ein Spiel mit Worten. Denn wenn die Rechtsminderungen dem rekonziliierten Büßer nur verbleiben, nicht neu verhängt werden, dann ist damit klargestellt, daß die Rechtsminderungen nicht auf die Buße zielen, sondern auf die Sünde, daß sie nicht den Büßer treffen wollen, sondern den Sünder.

Diese Ansicht läßt sich aus den einschlägigen Bestimmungen der kirchlichen Gesetzgebung und den Schriften der kirchlichen Schriftsteller begründen.

1. Bei Origenes.

In seiner Schrift *Contra Celsum* III, 51[10]) stellt der große Alexandriner *Origenes* klar, daß die schweren Sünder, die als tot gelten, aus der christlichen Gemeinschaft entfernt werden. Wenn sie genügende Beweise einer aufrichtigen Sinnesänderung gegeben haben, werden sie wie von den Toten Auferstandene noch einmal zur Kirche zugelassen, indes erst nach einer Bußzeit, die länger dauert als der Katechumenat, die Vorbereitungszeit für die erstmalige Aufnahme. Aber weil sie als Christen in Sünden gefallen sind, werden sie in Zukunft *zu keinem Amt und zu keiner leitenden Stelle in der Kirche mehr zugelassen.*

Der Christ bleibt mithin auch nach der Rekonziliation mit einer Makel behaftet. Aber dies ist nicht die Makel der Buße, sondern die Makel der (vergebenen) Sünde. Es ist dies eben der Unterschied der Buße von der Taufe, daß die Taufe jede Makel beseitigt, die Buße jedoch nicht. Es ist weit schlimmer, als Christ in Sünden zu fallen, denn als Heide Sünden begangen zu haben. Während die Taufe den Getauften in die volle Ehren- und Rechtsstellung eines Christen einsetzt, beläßt die Kirchenbuße den Büßer in einer geminderten Rechtsstellung. Zwar gewährt die Kirchenbuße dem reuigen Christen alles, wessen er zu seinem persönlichen Heile bedarf. Aber um andere zum Heile zu führen, dafür ist er nicht mehr tauglich. Er ist und bleibt zur Bekleidung eines kirchlichen Amtes unfähig und damit ein Christ minderen Rechtes.

Es ist aus dem Wortlaut des Origenes eindeutig zu erkennen, daß die Rechtsfolge nicht *wegen* der Ableistung der öffentlichen Buße eintritt, sondern *trotz* ihrer bestehen bleibt. Sie ist gleichsam ein Rest der totalen Rechtsbeschränkung, die mit dem Ausschluß des schweren Sünders aus der kirchlichen Gemeinschaft gegeben ist. Ihr Grund ist die schwere Sünde, die ein Mensch *als Christ* begangen hat, nicht die Buße, durch die er sich von der Sünde losgesagt hat.

2. In der römischen Kirche.

a) Papst Siricius (384–399).

In einer berühmten und in das Dekret Gratians übergegangenen Dekretale schärft *Papst Siricius* ein, daß Kirchenbuße und geistlicher Stand unvereinbar sind, und zwar nicht etwa deswegen, weil die Kirchenbuße den Büßer diffamiere und mit Rechtsfolgen belaste, sondern weil der Kirchenbuße immer ein Vergehen zugrunde liegt, welches den Täter für geistliche Wirksamkeit wie besonders die

---

[10]) Origenes' Werke I: *Die Schrift vom Martyrium. Buch I–IV Gegen Celsus.* Hrsg. von P. Koetschau, Leipzig 1899, GCS I, 247s., besonders I, 248, 3ss. Vgl. auch zur Stelle Poschmann, *Paenitentia secunda* 443ff.; J. Grotz, *Die Entwicklung des Bußstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg i. Br. 1955, 280.

Spendung der Sakramente ungeeignet macht[11]). Der Papst kennt den möglichen Einwand gegen diese Bestimmung, der aus der sündentilgenden Kraft der Buße hergenommen wird; er schiebt ihn beiseite. Gegenwärtige Sündenreinheit ist kein hinreichender Ausweis sittlicher Eignung zum geistlichen Stande; man darf auch in der Vergangenheit – seit der Taufe – nicht ein Gefäß des Lasters gewesen sein. Von daher und allein von daher, von der nach der Taufe begangenen *Sünde* leitet sich die Unfähigkeit der Büßer zu Weihe und Amt ab. Nicht die Buße macht sie unfähig, sondern die Sünde, die Buße verdiente. Die Tilgung der Schuld der Sünde macht diese selbst nicht ungeschehen. Die Tatsache allein, daß sie geschehen ist, genügt, den Christen von der Aufnahme in den geistlichen Stand auszuschließen.

Die Dekretale des Papstes Siricius stellt die Auffassung der römischen Kirche klar: Die Rechtsfolge der Irregularität haftet nicht an der *Buße*, sondern an der *Sünde*; sie wird nicht wegen der geleisteten Kirchenbuße, sondern wegen der die Kirchenbuße fordernden Sünde verhängt.

b) Papst Innozenz I. (402–417).

In einem Schreiben an drei apulische Bischöfe wendet sich *Papst Innozenz I.* gegen die Zulassung von Unwürdigen zum Klerus. Worin die Unwürdigkeit gelegen ist, geht aus dem Schreiben mit aller Klarheit hervor: Sie liegt in begangenen Verbrechen[12]). Der Modestus hätte wegen der ihn belastenden *Verbrechen* nicht in den Klerus aufgenommen werden dürfen, Verbrechen von solcher Art und Schwere, daß er ihretwegen sogar Kirchenbuße geleistet haben soll. Die *Verbrechen* und diese allein sind der Grund für den Ausschluß vom Klerus. Die Buße ist die den Verbrechen gebührende Strafe. Insofern nur crimina der öffentlichen Kirchenbuße unterliegen, kann der Ausdruck poenitentes *an Stelle* des Ausdrucks peccatores gebraucht werden, wobei jedoch nur an schwere und ärgerniserregende Sünden zu denken ist. *Daran daß einer ein poenitens ist, erkennt man, daß er crimina verübt hat.* So versteht sich auch der Verweis des Papstes auf nizänische Kanones, welche poenitentes selbst von den niedersten Obliegenheiten der Kleriker ausschließen. Für das Wort poenitentes könnte ebensogut criminosi stehen. Aber weil dieser letzte Ausdruck weniger bestimmt und eindeutig ist als der erste – man wußte eben, welche Vergehen der poenitentia unterlagen –, deshalb spricht der Papst von poenitentes[13]).

Ebenso wie Papst Innozenz I. stellt c. 5 des unter ihm im Jahre 402 in *Rom* abgehaltenen *Konzils* hinsichtlich der Zulassung zum Klerus allein auf die *Freiheit*

[11]) Ep. *Siricii* Pp. ad Himerium Ep. Tarraconensem n. 14 (Mansi III, 660): Illud quoque nos par fuit providere, ut sicut poenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post poenitudinem et reconciliationem *nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci*, quia, quamvis sint *omni peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerint vasa vitiorum.* Vgl. c. 66 D. 50.

[12]) *Innocentius* Pp. Agapito, Macedonio et Mauriano episcopis Apulis (Mansi III, 1047): . . . Ac sic evenit, ut indigni quique honores suscipiant ecclesiasticos, et admittantur ad clerum, qui nec inter laicos quidem dignum locum habere mererentur; sicuti in nunc dato nobis libello monstratum est, Modestum quendam, *multis criminibus involutum, propter quae etiam poenitentiam egisse dicitur*, non solum clericum effectum, quod non licet, verum etiam ad episcopatus apicem cum tendere: cum canones apud Nicaeam constituti *poenitentes etiam ab infimis officiis clericorum excludant* . . . non solum ab episcopatus ambitione, sed etiam a clericatus removeatur officio. Ein Auszug aus dem voranstehenden Text findet sich in c. 60 D. 50.

[13]) Auf die von Poschmann, *Altertum* 215 f. angedeutete Kontroverse bezüglich zwei verschiedener Bußarten kann ich hier nicht eingehen. Übrigens ist auch Poschmann der Ansicht, daß der von *Innozenz I.* in seinem Brief an *Decentius* n. 7 (Mansi III, 1030) gemachte Unterschied zwischen commissa graviora und leviora nur eine Unterscheidung innerhalb der Todsünden bezeichnet (ebenda 216).

von Verbrechen (crimina) ab[14]). Die Unfähigkeit zur Weihe haftet am Verbrechen, nicht an der Kirchenbuße. Kein Wort deutet an, daß die Buße es ist, die dem Christen ein »Brandmal« einprägt.

c) Leo I. (440–461), Gelasius I. (492–496), Hormisdas (514–523), Gregor II. (715–731) und Zacharias (741–752).

Die in der Notwendigkeit, sich der Kirchenbuße zu unterwerfen wegen eines Vergehens, bewiesene *sittliche Schwäche* ist für *Papst Leo I.* der Grund, weshalb sich Büßer von weltlichen Geschäften zurückhalten müssen[15]). Das unter *Papst Hilarus* (461–468) im Jahre 465 in *Rom* abgehaltene *Konzil* schließt in c. 3 die Büßer von den Weihen aus[16]). Die Kürze des Ausdrucks (hi qui ex poenitentibus sunt) ist keine Instanz dagegen, daß die Büßer nur wegen ihrer Vergehen ausgeschlossen werden. Wenn man nicht einfach sagte: hi qui crimina perpetrati sunt, so läßt sich dies mit dem Hinweis erklären, daß der Ausschluß von *criminosi* selbstverständlich war, die Fernhaltung der *bekehrten* criminosi dagegen wegen der Hochschätzung der Büßer in der Meinung des gläubigen Volkes der Einschärfung bedurfte. So nur kann auch die Vorschrift des *Papstes Gelasius I.* aus dem Jahre 494 gedeutet werden[17]). Die in der Übernahme und Ableistung der Kirchenbuße gezeigte sittliche Anstrengung kann nach einem Schreiben des *Papstes Hormisdas* an die spanischen Bischöfe die in der vorhergehenden schweren Sünde begründete Untauglichkeit zum Priestertum nicht aufheben[18]). Auf derselben Linie liegen das Kapitular[19]) des *Papstes Gregor II.* für den Bischof Martinian, den Priester Georg und den Subdiakon Dorotheus, die in seinem Auftrag nach Bayern gingen, und ein Schreiben des *Papstes Zacharias* an den hl. Bonifatius[20]).

---

[14]) Romana ecclesia hoc specialiter custodit, ut si quis parvulus baptizatus integritatem corporis servaverit, admitti potest ad clerum; vel si quis maior fuerit baptizatus et manserit pudicus, unius uxoris vir, potest clericus fieri *si nullis criminum vinculis alligetur*. Ceterum qui corruperit carnalibus vitiis aquae sacramenta, post fornicationem etiamsi ducat uxorem, *quomodo poterit ad dimittenda peccata ministerio assistere qui prioris vitae repetierit coecitatem?* Quomodo illud intelligitur: Neque fornicarii neque idololatrae et ceteri tales regnum dei possidebunt, si nihil inter bonum et malum, inter iustum et impium, inter luxuriosum et pudicum, inter observantem legem et publicanum intersit? Fient tales ministri vel sacerdotes non Christi sed potius Antichristi. Et ubi est illud quod sanctus apostolus Paulus qui formam tulit episcopi, qualis esset ordinandus ante praecepit dicens: Irreprehensibilem, sobrium et pudicum etc.? quomodo hic irreprehensibilis est *qui baptismi sacramentum non potuit custodire?* O nova praesumptio! Huic sacerdotium creditum cui poenitentia sola debetur, sordidata longa satisfactione veniae beneficia possit abluere (Bruns II, 277 s.).

[15]) Vgl. etwa den Brief *Leos I.* an den Bischof *Rusticus von Narbonne:* Inquis. X, XI, XII und XIII (PL 54, 1206 s.). Dazu E. Göller, *Studien über das gallische Bußwesen zur Zeit Cäsarius' von Arles und Gregors von Tours*: AfkKR 109 (1929) 8 ff.; künftig zitiert: Göller, *Studien*. Zu Leos Bußlehre überhaupt E. Göller, *Papsttum und Bußgewalt in spätrömischer und frühmittelalterlicher Zeit*: Römische Quartalschrift 39 (1931) 119 ff.; künftig zitiert: Göller, *Papsttum und Bußgewalt*.

[16]) Bruns II, 283.

[17]) *Gelasius* ad episcopos Lucaniae n. 2 (Mansi VIII, 37): si poenitentiam publicam fortassis non gessit (als Voraussetzung für die Aufnahme in den Klerus verstanden). Vgl. c. 1 D. 55.

[18]) Mansi VIII, 431: Nec tantum de laicis consecrari inhibemus, sed nec de poenitentibus quidem quisquam ad huiusmodi gradum profanus temerator adspiret. Satis illi postulanti sit venia. Qua conscientia absolvat reum, qui se peccata sua populo scit teste confessum? Quis (a. R. cum) enim, quem paulo ante vidit iacentem, veneretur antistitem? Praeferens (a. R. Perferens) miserandi criminis labem, non habet lucidam sacerdotii dignitatem.

[19]) n. 5 (Mansi XII, 258): Ein Bischof darf nicht weihen digamum, aut qui virginem non est sortitus uxorem, neque illiteratum, vel in qualibet parte corporis vitiatum aut *expoenitentem*, vel cuilibet conditioni obnoxium, atque notatum.

[20]) Der Brief stammt vom 31. Oktober 745 (Ph. Jaffé, *Monumenta Moguntina*, Berolini 1866, 150). Der Papst erinnert Bonifatius daran, was er ihm bereits mehrfach geschrieben hat: ut

Die römische Kirche kennt die Rechtsfolge der Weiheunfähigkeit der Büßer. Aber diese wird nicht als neue Sanktion gegen die Büßer verhängt, sondern sie bleibt auch nach geleisteter Buße wegen der nicht ungeschehen zu machenden schweren Sünde bestehen. Die Buße ist nicht der Grund für die Rechtsminderung.

3. In der afrikanischen Kirche.

Für die Einstellung der *afrikanischen Kirche* mögen hier die Zeugnisse von zwei ihrer hervorragendsten Bischöfe und Theologen stehen, das des *Cyprian* und das des *Augustinus*.

In mehreren Briefen[21] gibt *Cyprian* zu verstehen, daß Büßer nicht in den Klerus aufgenommen werden, in den Klerus zurückkehren oder im Klerus bleiben dürfen. Der Grund ist auch bei ihm nichts anderes als das zur Buße führende *Vergehen*[22].

Augustinus setzt sich in einem Briefe mit der Buße des Apostels Petrus auseinander[23]. Er hebt den Unterschied zwischen der Buße des Petrus und der Buße der öffentlichen Büßer in der Kirche hervor. Gewiß ist, wie *Poschmann* richtig erklärt[24], der Gedanke für Augustinus unerträglich, daß Petrus so Buße getan habe wie die Büßer in der Gegenwart. Aber nicht deshalb ist ihm der Gedanke unerträglich, wie *Poschmann* will, weil diese Buße *als solche* etwas Diffamierendes an sich getragen habe, sondern darum, weil die *heilsgeschichtliche Lage* des Petrus und der Christen der Gegenwart eine andere ist. Petrus hatte noch nicht die stärkende Kraft der Auferstehung Jesu erfahren, er hatte noch nicht den am Pfingstfest herabkommenden Heiligen Geist empfangen, zu ihm war noch nicht von dem auferstandenen Herrn gesprochen worden: »Empfanget den Heiligen

nullus homicida, nullus adulter, nullus fornicator sacrum ministerium debeat obtrectare, sed neque *expenitentes* aut talis, qualem sacri canones prohibent esse sacerdotes. Die Steigerung, die in der Wendung sed neque expenitentes liegt, will klarstellen, daß die Buße das Vergehen nicht aus der Welt schaffen und das Verbot der Weihe von ärgerniserregenden Sündern nicht aufheben kann.

[21]) Ich verweise auf S. Thasci Caecilii Cypriani *opera omnia*, ed. Guilelmus Hartel, CSEL III, 2 (Wien 1871) Ep. 55,11 (p. 631s.), wo es am Schluß (p. 632 l. 5ss.) heißt: sic tamen admissus est Trofimus *ut laicus communicet*, non secundum quod ad te malignorum litterae pertulerunt, quasi locum sacerdotis usurpet. Weiter auf Ep. 65,1 (p. 721s.), wo gesagt wird (p. 722 l. 1ss.): cum debeat satisfacere et ad Dominum exorandum diebus ac noctibus lacrimis et orationibus et precibus incumbere, audet sibi adhuc sacerdotium quod prodidit vindicare, *quasi post aras diaboli accedere ad altare Dei fas sit* aut non maiorem in se iram et indignationem Domini in die iudicii provocet, qui cum fidei et virtutis dux fratribus esse non potuerit, perfidiae et audaciae et temeritatis magister existat. Auch 65, 2 (p. 723): quomodo se putat posse agere pro Dei sacerdote qui obtemperavit et servivit diaboli sacerdotibus, aut quomodo putat manum suam transferri posse ad Dei sacrificium et precem Domini *quae captiva fuerit sacrilegio et crimini*, quando in scripturis divinis Deus ad sacrificium prohibeat accedere sacerdotes etiam in leviore crimine constitutos . . . qui ergo *gravia delicta* in se adduxerunt, id est qui idolis sacrificando sacrilega sacrificia fecerunt, sacerdotium Dei sibi vindicare non possunt nec ullam in conspectu eius precem pro fratribus facere. Weitere Stellen: Ep. 67, 6 (p. 741 l. 4ss.): cum iam pridem nobiscum et cum omnibus omnino episcopis in toto mundo constitutis etiam Cornelius collega nostra sacerdos pacificus ac iustus et martyrio quoque dignatione Domini honoratus, decreverit eiusmodi homines ad paenitentiam quidem agendam posse admitti, *ab ordinatione autem cleri atque sacerdotali honore prohiberi*. 72, 2 (p. 776s.): communicent laici et satis habeant quod admittuntur ad pacem qui hostes pacis extiterint, *nec debere eos revertentes eadem apud nos ordinationis et honoris arma retinere* quibus contra nos rebellaverint . . . satis est talibus revertentibus veniam dari, *non tamen debet* [illegible] *praedari praemissa*. Vgl. K. Rahner, *Die Bußlehre des hl. Cyprian von Karthago*: ZfkTh 74 (1952) 257–276; 381–438, hier 423f.

[22]) Rahner 423f.

[23]) Ep. 265, 2 und 3 (PL 33, 1086).

[24]) Poschmann, *Paenitentia secunda* 444 A. 1.

Geist.« Kurz gesagt, die Apostel waren zu jener Zeit, da die Verleugnung des Petrus geschah, noch nicht mit dem Heiligen Geist getauft. Alle diese Heilsgaben haben aber die Christen der Gegenwart empfangen. Über sie ist die ganze Fülle des Heils ausgegossen worden. Sie haben die Macht der Auferstehung Jesu und die Kraft des Heiligen Geistes verspürt. Dennoch sind sie aus der Gnade herausgefallen, haben sie Sünden und Vergehen begangen. Darum und nur darum ist ihre Buße von der des Petrus völlig verschieden. Die Buße des Petrus ist die Buße eines Menschen, welcher der Erlösung erst in ihren Anfängen teilhaftig geworden war. Die Buße der Christen der Gegenwart dagegen ist die Buße von Menschen, welche den ganzen Reichtum übernatürlicher Begnadung erfahren haben. Die Sünde des Petrus wiegt deshalb weniger schwer als die Sünde der Christen der Gegenwart, weil die Ausstattung mit übernatürlichem Wissen und mit übernatürlicher Kraft bei Petrus geringer war als bei den Christen, die jetzt in Sünde fallen. Der Unterschied der *Buße* liegt also in dem Unterschied der *Sünde* begründet. Weil die *Sünde* des Petrus *weniger diffamierend* war als die Sünde der jetzt lebenden Christen, deshalb konnte er nach geleisteter Buße wieder in sein Amt eintreten. Die *Qualität der Sünde*, nicht der Buße, ist der Grund, weshalb der büßende Petrus anders behandelt wurde als die Büßer der Gegenwart[25]).

4. In der spanischen Kirche.

Auch die *spanische Kirche* kennt das Verbot, Büßer in den Klerus aufzunehmen. In diesem Sinne sprechen sich c. 2 des *ersten Konzils* von *Toledo* aus dem Jahre 398[26]) und (in Wiederholung) c. 23 des *zweiten Konzils* von *Braga* aus dem Jahre 572[27]) aus.

---

[25]) Vgl. den Text n. 2: Quod autem Petrus dicitur egisse poenitentiam, cavendum est ne *ita* putetur egisse, *quomodo* agunt in Ecclesia qui proprie poenitentes vocantur. Et quis hoc ferat, ut primum Apostolum inter *tales* poenitentes numerandum putemus? Poenituit enim eum negasse Christum, quod eius indicant lacrimae: sic enim scriptum est, quia flevit amare (Mt 26, 75). *Nondum* enim fuerant resurrectione Domini confirmati, et illo adventu Spiritus sancti qui apparuit die Pentecostes, vel illa inspiratione quam demonstravit Dominus posteaquam resurrexit a mortuis, cum insufflavit in eorum faciem, dicens: Accipite Spiritum sanctum (Joh 20, 22). n. 3: Unde recte dici potest, quia cum Petrus negavit Dominum, *nondum* fuerant Apostoli baptizati, non tamen aqua, sed Spiritu sancto . . . An einem anderen Ort (S. Augustini ep. *De correctione Donatistarum liber* seu ep. 185: S. Augustini Hipp. ep. opera omnia opere et studio Monachorum OSB e congregatione S. Mauri ed. Parisina altera II, 1, Paris 1836, n. 45, p. 991 = PL 33, 812) gibt Augustinus auch den Grund und Zweck des Ausschlusses der Büßer vom Klerus an: Ut enim constitueretur in Ecclesia, ne quisquam post alicuius *criminis* poenitentiam clericatum accipiat, vel ad clericatum redeat, vel in clericatu maneat, *non desperatione indulgentiae*, sed *rigore* factum est *disciplinae*: alioquin contra claves datas Ecclesiae disputabitur, de quibus dictum est, Quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo (Mt 16, 19). Sed ne forsitan etiam detectis *criminibus*, spe honoris ecclesiastici animus intumescens superbe ageret poenitentiam, severissime placuit ut post actam de *crimine damnabili* poenitentiam, nemo sit clericus, ut desperatione temporalis altitudinis medicina maior et verior esset humilitatis.

[26]) Bruns I, 204: Item placuit, ut *de poenitente non admittatur ad clerum*, nisi tantum necessitas aut usus exegerit inter ostiarios deputetur vel inter lectores, ita ut evangelia et apostolum non legat: si qui autem ante ordinati sunt subdiacones, inter subdiacones habeantur, ita ut manum non imponant aut sacra non contingant. Ex poenitente vero dicimus de eo, qui post baptismum *aut pro homicidio aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis publicam poenitentiam gerens sub cilicio divino fuerit reconciliatus altario.*

[27]) Bruns II, 49: Poenitens, tantum si necessitas aut usus exegerit, inter ostiarios prius deputetur vel inter lectores, ita ut evangelia vel apostolum non legat. Si qui autem ante ordinati sunt, inter subdiacones habeantur, ita ut manum non imponant aut sacra non contingant: ex poenitente enim dicimus de eo qui post baptismum pro homicidio aut pro diversis criminibus aut gravissimis peccatis publicam poenitentiam sub cilicio gerens divino fuerit reconciliatus altario.

Die gleiche Vorschrift findet sich in c. 9[28]) und c. 10[29]) des *Konzils* von *Gerona* aus dem Jahre 517 und in c. 19[30]) und c. 54[31]) des *vierten Konzils* von *Toledo* aus dem Jahre 633.

Abgesehen von den erheblichen Einschränkungen, die das Verbot in der spanischen Kirche erfuhr[32]), ist auch hier klar, daß es ausgesprochen wird, weil die Rücksicht auf das Ansehen und die Würde des geistlichen Amtes gebietet, Christen, die ihr Taufgelöbnis gebrochen haben, auch nach vollbrachter Buße von ihm fernzuhalten[33]). Indes ist nicht zu verkennen, daß die spanische Praxis eigene von der gemeinkirchlichen Praxis abweichende Wege ging[34]), wie besonders *Isidor von Sevilla* bezeugt[35]).

---

[28]) Bruns II, 20: Is vero qui aegritudinis languore depressus poenitentiae benedictionem, quod viaticum deputamus, per communionem acceperit, et postmodum revalescens *caput poenitentiae in ecclesia publice non subdiderit, si prohibitis vitiis non detinetur obnoxius*, admittatur ad clerum.

[29]) Hi qui in discrimine constituti poenitentiam accipiunt, *nulla manifesta scelera confitentes*, sed tantum peccatores se praedicantes; huiusmodi si revaluerint possunt etiam per morum probitatem ad gradus ecclesiasticos pervenire: qui vero *ita* poenitentiam accipiunt, ut *aliquod mortale peccatum perpetrasse publice fateantur*, ad clerum vel honores ecclesiasticos pervenire nullatenus possunt, quia se confessione propria notaverunt.

[30]) Bruns I, 229: . . . deinceps qui non promoveantur ad sacerdotium ex regulis canonum necessario credimus inserendum: id est . . . *qui scelera aliqua per publicam poenitentiam admisisse confessi sunt* . . .

[31]) Diese Vorschrift stimmt (bis auf die Worte: pro morum probitate statt per morum probitatem) wörtlich mit c. 10 des Konzils von Gerona aus dem Jahre 517 überein.

[32]) Schon das *erste Konzil* von *Toledo* stellt neben den *Grundsatz* des Ausschlusses die *Ausnahme* bei Notwendigkeit (necessitas) oder gewohnheitsmäßiger Übung (usus). Büßer sollen aber grundsätzlich nur zum Ostiariat oder Lektorat zugelassen werden, zu letzterem mit der Einschränkung, daß sie die Evangelien und die Apostelbriefe nicht vorlesen dürfen, also vorwiegend auf die Schriften des Alten Testamentes beschränkt werden. Subdiakone, die der Buße unterworfen wurden, dürfen zwar Subdiakone bleiben, sind aber von den wichtigsten Dienstleistungen derselben fernzuhalten. Nach dem *Konzil* von *Gerona* hat die Übernahme der Buße auf dem Krankenbett dann das Weihehindernis nicht zur Folge, wenn der Büßer nach der Genesung nicht öffentlich in der Kirche die Buße übernommen hat, vorausgesetzt, daß er nicht *wegen verpönter Laster* ferngehalten werden muß. Wer in Todesgefahr die Buße übernimmt, aber *keine öffentlich-digen Freveltaten* bekennt, sondern nur im allgemeinen gesteht, ein Sünder zu sein, kann nach der Genesung, sofern seine sittliche Haltung einwandfrei ist, zu kirchlichen Ämtern zugelassen werden. Nur wer die Buße in der Weise übernimmt, daß er öffentlich bekennt, eine *Todsünde* begangen zu haben, darf nicht in den Klerus aufgenommen werden.

[33]) Die spanischen Konzilien sprechen es zwar nicht ausdrücklich aus, daß das dem Büßer anhaftende Weihehindernis ein Überbleibsel der viel weitergehenden Rechtsbeschränkungen ist, welche den öffentlichen Sünder treffen. Aber der Verweis auf die *crimina* und *grava peccata* in dem grundlegenden c. 2 des ersten Konzils von Toledo deutet auf diesen Ursprung des Weihehindernisses. Auch das *Konzil* von *Gerona* legt alles Gewicht auf die *manifesta scelera* und das *mortale peccatum*. Gerade indem ein Unterschied gemacht wird zwischen Buße für die gewöhnlichen und fast unvermeidlichen Sünden auf der einen Seite und schweren ärgerniserregenden Freveltaten auf der anderen Seite, wird zu verstehen gegeben, daß die Rechtsfolge der Irregularität nicht unterschiedslos jedem Büßer verbleiben sollte, sondern daß je nach der Art und Schwere der zu der Buße führenden Sünde die Irregularität für aufgehoben oder verbleibend angesehen wurde. Die Buße allein genügt nicht, damit jemand von kirchlichen Ämtern und Ehren ferngehalten wird. Man muß nach dem Grund der Buße fragen; ein genügender Grund für das Andauern von Rechtsbeschränkungen nach geleisteter Buße ist nur ein besonders schweres, außerordentliches Vergehen, eine Freveltat, eine Todsünde.

[34]) Ausführlich ist dies bezeugt in c. 10 des *dreizehnten Konzils* von *Toledo* aus dem Jahre 683 (Bruns I 343 s.). Hier steht der kategorische Satz: reconciliatione praemissa soliti ordinis retentet officia. Vorausgesetzt ist dabei, daß *keine schweren Sünden öffentlich bekannt wurden*. Si enim regulae praecedentium patrum eos, qui poenitentiam in discrimine mortis accipiunt et nulla de se manifesta scelera confitentur, si adsit tamen in his et talibus probitas morum, ad ecclesiasticos gradus pervenire permittunt, quanto magis ut hi qui in ipso sacerdotio constituti poenitentiam accipiunt a sui ordinis officio retrahantur, *tantum si se ipsi mortalium criminum professione propria non*

5. In der gallisch-fränkischen Kirche.

Die *gallisch-fränkische Kirche* kennt in gleicher Weise wie die anderen Kirchen die dem Büßer anhaftende Irregularität als verbleibende Teilwirkung der über den Sünder verhängten totalen Rechtsminderungen.

---

notarunt? Es folgt die theologische Begründung: Cum enim omnis sacerdos tunc sibi licitum sacrificare sciat, quando a malis actibus vacat, qua ratione, qui poenitentiae remedium suscipit, quod datur in remissionem peccati, a sacrificiis divinis se abigit? Poenitentia enim ad hoc suscipitur, ut et peccatum diluat et peccati sordes hominem iterare non sinat; qui ergo confidit per susceptam poenitentiam dimissa sibi peccata, cur confidenter ad altare domini non accedat, vel cur ordinis sui non audeat retentare officia, cum hoc alteri non liceat, nisi ei qui se a peccatis abstineat? etenim cum poenitentiam accipimus, ad similitudinem conditoris nos reformasse conamur: reformatio igitur ipsa medicamentum est, quo delentur piacula. Nach weiteren Ausführungen werden die rhetorischen Fragen gestellt: Huic igitur taliter, ut praemisimus, sacerdoti viventi quid oberit, si post acceptas poenitentiae leges divinis altaribus propitiationis offerat panes? Aut numquid poenitentiae donum, quod in remedium fit peccati, in prohibitionem devocandum est sacramenti? Sodann: *Nusquam ergo poenitentiae praecepta privabunt iura coelestia*: poenitens enim abstinere a peccatis pariter et negotiorum saecularium tumultibus debet, non ab iis quae sancta videntur et summa sese abstrahere, quae operantem plus expiant quam commaculando deturpant. Am Schluß folgt der Beschluß des Konzils: hoc sancta synodus definivit, ut stante priscorum canonum sanctione quicumque pontificum vel sacerdotum deinceps per manus impositionem poenitentiae donum exceperint *nec se mortalium criminum professione notaverint*, tenorem retentandi regiminis non omittant, sed per metropolitanum reconciliatione poenitentium more suscepta, solita expleant ordinis sui officia vel cetera mysteriorum sibi credita sacramenta. Hoc tantum est observandum, ut si aut ante acceptionem poenitentiae adiudicatus nec reconciliatus reperitur pro culpis aut si in ipsa perceptione poenitentiae implicatum se dixerit *mortalibus factis*, iuxta aestimationem metropolitani abstinere huiusmodi oportet a praemissis officiis: ceterum si, ut dictum est, sub poenitentiae perceptione consistens *nihil mortalis criminis* se admisisse praedixerit, tamen quod fateri hominibus erubescit absconsum intra claustra sui pectoris delitescit, noverit ipse sibi de se potestatem esse concessam, ut iuxta conscientiae suae fiduciam, utrum audeat aut non audeat sacrificare deo ex sui potius arbitrii potestate, quam ex nostri iudicii permissione procedat. Es würde zu weit führen, auf die Besonderheiten des Bußverfahrens in der spanischen Kirche einzugehen. Es sei hier verwiesen auf Poschmann, *Altertum* 143–161 und Göller, *Papsttum und Bußgewalt* 222f.; derselbe, *Das spanisch-westgotische Bußwesen vom 6. bis 8. Jahrhundert*: Römische Quartalschrift 37 (1929) 245–313.

[35]) *Isidor* gestattet den gefallenen Priestern nach reumütiger Buße die Rückkehr in ihr Amt. Die anderslautenden Vorschriften läßt er nur gegen die unbußfertigen Priester gerichtet sein (Poschmann, *Altertum* 296). Vgl. dafür den Brief Nr. 4 an den Bischof Masso (PL 83, 899ss.) n. 3: Haec enim diversitas hoc modo distinguitur: illos enim ad pristinos officii gradus *redire* canon praecipit, *quos poenitentiae praecessit satisfactio vel digna peccatorum confessio;* at contra ii qui neque a vitio corruptionis emendantur atque hoc ipsum carnale delictum quod admittunt etiam vindicare quadam superstitiosa temeritate nituntur, nec gradum utique honoris nec gratiam communionis recipiunt. n. 4: Ergo ita est utraque dirimenda sententia, ut *necesse sit illos restaurari in locum honoris*, qui per poenitentiam reconciliationem meruerunt divinae pietatis. Hi neque immerito consequuntur ademptae dignitatis statum, qui per emendationem poenitentiae recepisse noscuntur vitae remedium. Id enim, ne forte magis ambiguum sit, divinae auctoritatis sententia confirmetur. n. 5: Ezechiel enim propheta sub typo praevaricatricis Jerusalem ostendit post poenitentiae satisfactionem pristinum posse restaurari honorem. Confundere (inquit), o Juda, et porta ignominiam tuam. Et post paululum: Et tu, inquit, et filiae tuae revertimini ad antiquitatem vestram (Ezech. 16, 52). Quod dixit confundere, ostendit post confusionem, id est, peccati opus, debere quemque erubescere, et pro admissis sceleribus verecundam frontem humi prostratam demergere, pro eo quod dignum confusionis perpetraverit opus. n. 6: Deinde praecipit ut portet ignominiam, id est dehonorationem nominis sive dignitatis, et revertatur ad antiquitatem suam. Ergo dum quisque post opera confusionis suae confunditur, atque ignominiam depositionis suae cum humilitate portaverit, revocari secundum prophetam ad priorem statum poterit . . . n. 12: Ecce in quantum valui, concilii Ancyritani antiquam et plenam auctoritate sententiam sacris testimoniis plane explanavi, ostendens eum posse restaurari in proprio honore, qui per poenitentiae satisfactionem novit propria delicta deflere: qui vero neque luget quae gessit, sed lugenda sine ullo pudore religionis vel timore iudicii divini committit, eum nullo modo posse ad pristinum gradum restaurari. Daß sich Isidor zu Unrecht auf das Konzil von Ancyra beruft, zeigt Poschmann, *Altertum* 296 A. 4.

a) Die in dem letzten Drittel des 5. Jahrhunderts zusammengestellten *Statuta Ecclesiae Antiqua*[36]) bestimmen in c. 84: Ex paenitentibus, quamvis bonus, clericus non ordinetur[37]). Wer verheimlicht hat, daß er Büßer war, ist abzusetzen. Einem Bischof, der wissentlich einen Büßer geweiht hat, ist die Weihegewalt zu entziehen[38]). Von der gleichen lapidaren Kürze sind die einschlägigen Vorschriften in c. 43 des *Konzils* von *Agde* aus dem Jahre 506[39]) und c. 3 des *Konzils* von *Epaon* aus dem Jahre 517[40]). Neu eingeschärft wird das Verbot der Weihe von Büßern von c. 3 des von *Cäsarius*[41]) geleiteten *Konzils* von *Arles* aus dem Jahre 524[42]) und von c. 6 des *dritten Konzils* von *Orléans* aus dem Jahre 538[43]).

Die Unverträglichkeit von öffentlicher Buße und Priester- bzw. Bischofsamt bezeugt auch der Brief der *Synode* zu *Chalons-sur-Saône* (650–654) an den Bischof *Theudorius von Arles*[44]). Sie findet sich bei *Rhabanus Maurus*[45]), bei *Burchard von Worms*[46]) und auch noch bei *Thomas von Aquin*[47]).

---

[36]) Ch. Munier, *Les Statuta Ecclesiae Antiqua*. Édition-Études critiques: Bibliothèque de l'institut de droit canonique de l'université de Strasbourg V (Paris 1960) 242.

[37]) Munier 93.

[38]) Der Text Muniers lautet: si per ignorantiam episcopi factus fuerit, deponatur a clero, quia se ordinationis tempore non prodidit fuisse paenitentem; si autem sciens episcopus ordinavit, etiam ipse ab episcopatus sui ordinandi dumtaxat potestate privetur. Poschmann, *Altertum* 101 folgt einer weniger gut beglaubigten Lesart.

[39]) Bruns II, 154s.: De poenitentibus id placuit observare quod sancti patres nostri synodali sententia censuerunt, ut *nullus de his clericus ordinetur*, et qui iam sunt per ignorantiam ordinati ut sicut bigami aut internuptarum mariti locum teneant; ministrare diaconus aut consecrare altare huiusmodi presbyter non praesumat.

[40]) MG Conc. I, 20: *Paenetentiam professi* ad clericatum paenitus non vocentur.

[41]) Über seine Bußlehre vgl. Göller, *Studien* passim, besonders 45ff.; Poschmann, *Altertum* Register.

[42]) MG Conc. I, 37: Nullus *paenitentem*, nullus degamum vel internuptarum maritus in praedictis honoribus audeat ordinare. Et licet haec iam prope omnium canonum statuta contineant, tamen, ne cuicumque sacerdotum supplicantum, sicut iam dictum est, inportunitas vel suggestio iniqua subripiat, necesse fuit, ut nunc severiorem regulam sibi vellent Domini sacerdotes inponire. Et ideo quicumque ab hac die contra ea, quae superius sunt conprehensa, clericum ordinare praesumpserit, ab ea die, qua hoc ei poterit adprobari, *anno integro missas facere non praesumat*. Quam rem si quis observare noluerit et contra consensum fratrum faciens missas celebrare praesumpserit, *ab omnium fratrum caritate se noverit alienum*, quia dignum est, ut severitatem ecclesiasticae disciplinae senciat, qui toties salubriter a sanctis patribus instituta observare contemnit.

[43]) MG Conc. I, 75: De clericorum praemittenda convertione id omnimodis observetur, ne ullus ex lahicis ante annualem conversationem vel aetatem legitimam, id est viginti quinque annorum diaconus et trigenta presbyter, ordinetur, ita ut de ipsis quoque, qui ordinandi sunt clerici, regulare costodiatur studium, ne aut duarum uxorum vir aut renupte maritus aut *paenitentiam professus* aut simus corpore vel qui publice aliquando adreptus est ad supra scriptus ordines promoveatur. Es folgen die Strafen für Zuwiderhandlungen.

[44]) MG Conc. I, 214: Unde vos credimus etiam legisse nec nos paenitus ignoramus, quod, *qui publice penitentia profitetur*, episcopale cathedra nec tenere nec regere potest.

[45]) *Poenitentiale* B. Rhabani Mauri c. 10 (PL 110, 474s.): De his ergo visum est vobis conscribi, qui sacros ordines habent, *vel ante vel post ordinationem contaminatos in capitalibus criminibus se esse profitentur*. In quibus, ut mihi videtur, haec distantia debet esse, ut hi, *qui deprehensi vel capti fuerint publico in periurio, furto atque fornicatione et ceteris huiusmodi criminibus, secundum sacrorum Canonum instituta a gradu proprio deponantur: quia scandalum est populo Dei, tales personas super se positas habere, quas ultra modum criminosas esse constat*. Nempe inde detrahunt homines sacrificio Dei, sicut quondam filiis Heli peccantibus fecisse leguntur: et, rebelles hinc atque contrarii existentes, eorum pravis exemplis quotidie peiores fiunt. Qui autem de praedictis vitiis per *occultam* confessionem, mala abs se absconse commissa coram oculis Dei, praesente etiam sacerdote, qui eis inducturus est poenitentiam, confitentur, et semetipsos graviter deliquisse accusant, si veraciter poenituerint, et semper ieiunia et eleemosynas vigiliasque atque sacras orationes cum lacrimis purgare certaverint, his etiam *gradu servato*, spes veniae de misericordia Dei promittenda est. Aus diesen Darlegungen ergibt sich, daß Geweihte, die vor oder nach der Weihe *Kapitalvergehen* verübt haben, abzusetzen sind, *sofern diese Vergehen öffentlich bekannt sind*, etwa indem sie in flagranti ergriffen

b) Die Tatsache der immer erneuten Einschärfung des Verbotes, Büßer zu weihen, zusammen mit der oft wiederholten Klage der Synoden, daß das Verbot nicht eingehalten werde und deshalb strenge Strafdrohungen für Zuwiderhandelnde ausgesprochen werden müssen, ist einesteils ohne Frage ein Beweis der *Wertschätzung*, deren sich die Büßer wegen ihres sittlichen Heroismus nicht selten erfreuten[48]). Sie ist aber auch anderseits ein Zeichen dafür, daß man entweder nicht mehr *verstand*, welche Zwecke die Kirche ursprünglich mit der auch dem rekonziliierten Büßer anhaftenden Rechtsminderung verband, oder daß man die Rücksichten und Gefahren, um deretwillen die Kirche den rekonziliierten Büßer nicht völlig rehabilitierte, *für nicht durchschlagend ansah*. Je mehr man aus den Augen verlor, daß es sich bei der Irregularität der Büßer um einen *Rest* der über den schweren Sünder verhängten totalen Rechtsbeschneidung handelte, und je unmittelbarer man sie mit der öffentlichen *Buße* selbst verknüpfte, statt mit der *Sünde* als deren Grund, desto geringer mußte die Neigung sein, eine Vorschrift zu beachten, deren Berechtigung man nicht recht einsah. Erst als die *Dreiteilung* der Buße die *poenitentia sollemnis* als Buße für die schwersten Vergehen aufbrachte[49]), konnte das Verständnis für die Irregularität der Büßer wieder erwachen.

II.

Diffamation der öffentlichen Büßer

Aus den bisherigen Darlegungen geht hervor, daß die Rechtsfolge der Weiheunfähigkeit nicht *neu* über die öffentlichen Büßer verhängt wurde, sondern der Rest der totalen Rechtsbeschränkung ist, die den öffentlichen Sünder traf. Dieser

---

wurden. Der Grund ist die Rücksicht auf die Gläubigen, denen nicht zugemutet werden kann, sich von lasterhaften Menschen die heiligen Dienste leisten zu lassen. Von einer Buße ist nicht die Rede, denn die Kleriker wurden, wie weiter unten noch auszuführen sein wird, seit geraumer Zeit nicht mehr der öffentlichen Kirchenbuße unterworfen; an die Stelle der Kirchenbuße trat die Absetzung. Wenn die Vergehen der Kleriker dagegen *geheim* waren, dürfen sie sie im geheimen vor dem Priester bekennen und behalten nach Ableistung aufrichtiger Buße ihren Weihegrad. Der alte Grundsatz, daß *öffentliche Buße* und *geistlicher Dienst* unvereinbar sind, bleibt also aufrechterhalten, wobei eindeutig klar ist, daß die Irregularität der schweren *Sünde* gilt, die zur Buße führte.

[46]) In seinem *Dekret* 19,49 (PL 140, 994) bringt *Burchard* die Dekretale des *Papstes Siricius*, wonach Kleriker nicht zur Buße zugelassen werden dürfen und Personen, die Kirchenbuße geleistet haben, nicht in den Klerus aufgenommen werden dürfen.

[47]) S. th. III q. 89 a. 3 ad 3: illud statutum intelligitur de illis *qui publicam poenitentiam agunt*, qui postmodum non possunt ad maiorem provehi gradum. Suppl. q. 28 a. 3: quamvis in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus, tamen *non iniungitur ei poenitentia solemnis*, ne ordo veniat in contemptum.

[48]) Vgl. Poschmann, *Altertum* 18. 63. 67. 102.

[49]) Die *karolingische Reform* suchte die alte kanonische Form der Buße wiederherzustellen. Tatsächlich aber gab man ein wesentliches Stück der alten Bußordnung preis, indem man deren Durchführung nur gegenüber öffentlichen Vergehen verlangte, während man die geheimen Sünden dem privaten Bußverfahren überließ. Im weiteren Verlauf der Entwicklung wurde die öffentliche Buße immer mehr zurückgedrängt. Die Entscheidung, welche Vergehen geheim oder öffentlich waren, war schon naturgemäß schwer. Wo die Fälle nicht allzu kraß lagen, begnügte man sich mit der privaten Buße. Anderseits war auch die private Buße nicht völlig geheim, weil die Bußleistungen tatsächlich nicht verborgen werden konnten. In der Zeit, da das Bußpilgern die normale Buße für schwere Vergehen geworden war, fing man an, diese Art Buße auch in der Theorie als die öffentliche Buße zu betrachten, während man für die praktisch kaum angewandte bisherige öffentliche Buße im alten kanonischen Sinn die Bezeichnung »feierliche Buße« einführte (Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*: Breslauer Studien zur historischen Theologie Band 16, Breslau 1930, 164f.). Vgl. auch Göller, *Papsttum und Bußgewalt* 329ff.

Rest sollte nach dem Willen der Kirche bestehen bleiben, weil ein Christ, der trotz der ihm geschenkten Fülle von Gnaden in heidnische Laster zurückgefallen war, nicht geeignet war, anderen im geistlichen Stande als Vorbild zu dienen und ihnen Verkünder der Heilswahrheiten und Spender der Heilsgüter zu sein.

Diese Auffassung wird davon nicht umgestoßen, daß der *geheime* Sünder erst von dem Augenblick der Übernahme der *Buße* an von Amtes wegen Rechtsbeschränkungen unterworfen wurde. Denn die Übernahme der Buße machte nur offenbar, in welcher seelischen Verfassung er sich befand; ohne die heute geläufige Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Bereich zu kennen, wurde auch von dem geheimen Sünder verlangt, *daß er sich der Ausübung kirchlicher Rechte enthielt.* Nur wurde die Entscheidung über die Notwendigkeit solcher Enthaltung naturgemäß seinem *Gewissen* überlassen[50]). Grundsätzlich unterlag somit auch der geheime Sünder der Rechtsbeschneidung, wie sie die Kirche über ein Glied verhängen mußte, das seine Erlösung preisgegeben hatte.

In beiden Fällen, sowohl bei Offenkundigkeit der Sünde als auch bei ihrer Offenbarmachung durch die Übernahme der Buße, hatte die den Sünder bzw. Büßer treffende Diffamation ihren Grund allein in der schweren Schuld, in der Sünde, in dem Vergehen, nicht in der Buße, den Bußriten, dem Eintritt in den Büßerstand.

1. Keine Diffamierung durch die Buße als solche.

a) Es war immer und unter allen Umständen eine Wirkung der öffentlichen Buße, daß sie den ihr Unterliegenden als schweren Sünder *kennzeichnete*, und zwar *von Amtes wegen* kennzeichnete. Gleichgültig ob die Sünde bis zur Übernahme der Buße geheim oder öffentlich bekannt war, die Aufnahme in den Büßerstand machte in jedem Falle *offenbar*, daß der büßende Christ eine schwere Sünde begangen hatte. Der Spruch des kirchlichen Vorstehers, der einen Christen der öffentlichen Buße unterwarf, verschaffte der kirchlichen Öffentlichkeit *Evidenz* über das Vorliegen einer schweren Sünde.

Die naturgemäße *Folge* der Tatsache, daß ein Christ eine schwere Sünde, ein Vergehen begangen hatte, war die *Diffamierung*, der Verlust des guten Rufes, eine Befleckung seiner christlichen Ehre. War die Verfehlung schon *vor* der Übernahme der Kirchenbuße bekannt, dann bestand die Diffamierung bereits *vor* der Einreihung in den Büßerstand. Ihre Berechtigung lag in der Offenkundigkeit des Vergehens. War die Verfehlung aber *nicht* vor der Übernahme der Kirchenbuße bekannt, dann konnte die Diffamierung erst einsetzen mit der Einreihung in den Büßerstand. Denn erst in diesem Augenblick erhielt die kirchliche Öffentlichkeit davon Kenntnis, daß das Kirchenglied eine schwere Sünde begangen hatte.

In dem Falle, da die schwere Sünde erst durch die Aufnahme in den Büßerstand bekanntgemacht wurde, konnte die Offenbarung der Sünde *allgemein* oder *nach ihrer Art* erfolgen, je nachdem die Übernahme der Kirchenbuße mit einem geheimen oder öffentlichen Bekenntnis der Sünde begleitet war. War das Bekenntnis der Sünde *geheim*, was die Regel war, dann konnte die Öffentlichkeit allein aus der Einreihung in den Büßerstand auf ein Vergehen schließen. War das Bekenntnis aber ausnahmsweise und nach dem freien Entschluß des Büßers *öffentlich*, dann erfuhr die Öffentlichkeit auch die Art und Schwere der Sünde.

Das bekanntgewordene *Vergehen* oder die bekanntgewordene *Sündhaftigkeit* hatte die Diffamierung zur Folge. Das *Vergehen* und dieses allein war der Grund

[50]) Vgl. Poschmann, *Altertum* 78f. 202f. 278.

der Diffamierung. Die *Buße* hatte bei dieser Diffamierung höchstens die (unbeabsichtigte) Funktion, daß sie das Vergehen oder die Sündhaftigkeit in der einen oder anderen Weise *bekanntmachte*. Niemals aber war die Buße selbst und als solche der *Grund* der Diffamierung.

Geradezu klassisch ist in dieser Hinsicht die Formulierung des c. 19 des *vierten Konzils* von *Toledo* aus dem Jahre 671[51]). Hier werden unter denen, die nicht geweiht werden können, auch genannt: *qui scelera aliqua per publicam poenitentiam admisisse confessi sunt*. Die Übernahme der öffentlichen Buße ist immer – auch bei geheimem Bekenntnis der Sünde – ein *Eingeständnis schwerer Schuld*. Wer öffentliche Buße tut, gibt damit grundsätzlich zu verstehen, daß er ein Vergehen begangen hat. Die Tatsache allein der Übernahme der Kirchenbuße kennzeichnet den Büßer als einen schweren Sünder, auch wenn – bei geheimem Vergehen und geheimem Bekenntnis – die Art der Sünde verborgen bleibt. Die schwere Sünde hat Rechtsbeschränkungen zur Folge, aber nur eine solche schwere Sünde kann *von Amtes wegen* mit Rechtsbeschränkungen geahndet werden, die *öffentlich bekannt* geworden ist. Dieses *Bekanntsein* wenigstens der Sündhaftigkeit im allgemeinen vermittelt die Übernahme der öffentlichen Buße. Insofern die Tatbegangenschaft erst mit Sicherheit feststeht, wenn die Übernahme der Kirchenbuße erfolgt ist, kann das *erste Konzil* von *Toledo* in seinem c. 2 erklären, daß nur der Büßer den Rechtsfolgen unterliegt, der öffentliche Buße mit dem Bußkleid nach dem vorgeschriebenen Bußritus geleistet hat[52]). Keineswegs ist damit gesagt, es seien diese Handlungen und Riten an sich und als solche diffamierend. Diese Handlungen und Riten diffamieren nicht, sondern *verbürgen nur das Vorliegen des Vergehens*; damit geben sie der von der Öffentlichkeit vollzogenen Diffamation eine gewisse Berechtigung.

b) Die Diffamation ist nicht eine Folge des Eintritts in den Büßerstand und der Unterwerfung unter die Bußriten, sondern des offenbar gewordenen Vergehens. Sie folgt jedenfalls bei offenkundigen Vergehen der Übernahme der Kirchenbuße nicht *nach*, sondern *geht ihr voraus*. Weil die Diffamation mit dem *Vergehen* gegeben war und nicht an der Buße hing, darum wurden Kleriker, denen spätestens seit dem vierten Jahrhundert wenigstens im allgemeinen die Kirchenbuße erspart blieb[53]), *abgesetzt*. Das Vergehen machte ihr Verbleiben im Amte unmöglich. Es kostete ihnen den guten Ruf im gläubigen Volk. Wer seinen guten Ruf verloren hatte, der mußte um des Ansehens der christlichen Gemeinden willen in seinen Gliedschaftsrechten eingeschränkt werden. Vor allem konnte er keine führende Stelle mehr in der Kirche einnehmen. Die Organe der Gemeinschaft haben eine repräsentative Funktion. Das Ansehen einer Gemeinschaft hängt weitgehend von der Wertschätzung ihrer Organe ab. Wer seine Ehre verloren hat, ist zur Repräsentation ungeeignet. Die Glieder der Gemeinschaft mögen sich keine Dienste von denen leisten lassen, die sie nicht achten und schätzen können.

Es kann nur als eine *Trübung* des sittlichen Bewußtseins angesehen werden, wenn in manchen Zeiten und in verschiedenen Gebieten der Kirche die Diffama-

---

[51]) Bruns I, 229.

[52]) Bruns I, 204.

[53]) Vgl. etwa das schon erwähnte Schreiben des *Papstes Siricius* an den Bischof *Himerius von Tarragona* (Mansi III, 660) und die Worte des *Papstes Leo* in seinem Brief an den Bischof *Rusticus von Narbonne* Inquis. 2 (Mansi VI, 401): Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo sui per manus impositionem remedium accipiant poenitendi. Vgl. Poschmann, *Altertum* 172ff. 181. 183. 184; Göller, *Papsttum und Bußgewalt* 103.

tion nicht mehr als in dem *Vergehen*, sondern in der *Strafe* für das Vergehen gelegen angesehen wurde. Daß eine solche verkehrte Auffassung sich bilden kann, ist zuzugeben[54]). Man erlebt oft genug, daß die Menschen weniger das Böse als die Entdeckung des Bösen fürchten, daß sie weniger die schlechte Tat verurteilen als die Verletzung derselben. Es gibt eine Solidarität in falscher Scham. So konnte es da und dort dazu kommen, daß sich die ursprünglich von der Kirche beabsichtigte und allein berechtigte Beurteilung des Verhältnisses von Sünde und Buße einerseits und Diffamation und Irregularität anderseits verschob und nicht mehr das Vergehen, sondern die Züchtigung des Vergehens als ehrenrührig empfunden wurde, daß die Diffamation nicht mehr oder nicht mehr allein als in der Sünde, sondern in der Buße gelegen angesehen wurde. Was jedoch zu bestreiten ist, ist die Ansicht, diese irrige und verkehrte Auffassung sei von der Kirche ausgegangen und gebilligt worden, die Kirche habe durch die Vollzugsweise des öffentlichen Bußverfahrens die Diffamation des Sünders beabsichtigt und aus dem Sakrament eine Ehrenstrafe gemacht[55]). Durch die Öffentlichkeit des Bußverfahrens suchte die Kirche nicht den Sünder zu entehren, sondern ihm und der Gesamtheit der Gläubigen die allgemeine Bedeutung der Sünde, ihre Wirkung auf die ganze Kirche, eindringlich vor Augen zu stellen.

2. Diffamierung durch das Vergehen.

a) Die Kirche mußte deshalb auch nach der Rekonziliation Rechtsfolgen über dem öffentlichen Büßer bestehen lassen, weil der öffentliche *Büßer* nunmehr mit Gewißheit als öffentlicher *Sünder* bekannt und damit diffamiert war. Die Diffamierung war nicht die Folge der Buße, sondern des ihr zugrundeliegenden Vergehens.

[54]) Charakteristisch für diese Auffassung scheint mir das zu sein, was *Isidor von Sevilla* in l. 2 c. 17 seiner Schrift *De ecclesiasticis officiis* schreibt (PL 83, 801–804). n. 3 (p. 802): Hi vero qui poenitentiam agunt, proinde capillos et barbam nutriunt, ut *demonstrent* abundantiam criminum, quibus caput peccatoris gravatur. Capilli enim pro vitiis accipiuntur, sicut scriptum est: Crinibus peccatorum suorum unusquisque constringitur (Prov 5, 22). Vir quippe si comam nutriat, ignominia est illi, ut ait Apostolus (1 Kor 11, 14). Ipsam ergo *ignominiam suscipiunt* poenitentes pro merito peccatorum. n. 4 (p. 802): Quod vero in cilicio prosternuntur, per cilicium quippe recordatio est peccatorum propter hoedos ad sinistram futuros. Inde ergo confitentes in cilicio prosternimur, *tanquam dicentes*: Et peccatum meum contra me est semper. Quod autem cinere asperguntur, vel ut sint memores quia cinis et pulvis sunt; vel quia pulvis, id est, impii facti sunt; unde et illi praevaricatores primi homines recedentes a Deo, malisque factis offendentes Creatorem, in pulverem, unde primo sumpti sunt, redierunt. Bene ergo in cilicio et cinere poenitens deplorat peccatum, quia in cilicio asperitas est, et punctio peccatorum, in cinere autem pulvis *ostenditur* mortuorum. Die ignominia erscheint hier verschoben von dem Vergehen auf die zur Tilgung des Vergehens auferlegte Buße, näherhin auf die äußeren Bußriten. Die richtige Auffassung bringt dagegen *Papst Hadrian I.* in einem Brief an die spanischen Bischöfe (793–794) zur Geltung (MG Conc. II, 1 p. 129 l. 27 ss.), wenn er die Sünder zur Umkehr auffordert, quatenus, in sinum matris ecclesiae suscepti, per lamentum poenitentiae sordes abluant peccatorum et infamata eorum modestia *bonae famae recipiant pristinam dignitatem*. Hier wird angedeutet, daß die Buße nicht diffamiert, sondern im Gegenteil geeignet ist, die Diffamierung, die in dem Vergehen gründet, zu beseitigen.

[55]) Ich kann deshalb auch nicht ganz billigen, was K. Adam, *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*: Theologische Quartalschrift 110 (1929) 28 schreibt, daß nämlich das Diffamierende der Kirchenbuße zwar nicht in dem bloßen Fernbleiben vom Altar, auch nicht in der Verweisung in den ordo poenitentium und überhaupt nicht in der Öffentlichkeit des Bußverfahrens gelegen habe, sondern in seiner *betonten* Öffentlichkeit, in seinem ostentativen kirchenpolizeilichen Charakter. Bemerkenswert ist, daß nach Adam 30 die von ihm als halböffentlich bezeichnete Form der Buße schon deshalb nichts Diffamierendes an sich hatte, weil man wußte, daß es sich nicht um diffamierende Vergehen handle. Hier wird doch eben die Diffamation auf ihre ursprüngliche und allein berechtigte Wurzel, die schwere Sünde, zurückgeführt.

Weil im allgemeinen nur solche schwere Sünden der Kirchenbuße unterworfen wurden, die den Charakter des Vergehens oder gar des Verbrechens hatten, mußte die Diffamierung des durch die Kirchenbuße bekanntgemachten öffentlichen Sünders die Reaktion auf das jetzt offenkundige Vergehen sein. Die Diffamierung mußte schon deswegen allein auf das Vergehen gerichtet sein, weil der öffentlichen Kirchenbuße mit Vorzug solche Vergehen unterlagen, die auch vom weltlichen Strafrecht geahndet wurden[56]).

b) Wie entscheidend die Diffamation und die Rechtsfolge der Irregularität auf die *sündhafte oder verbrecherische Tat* abgestellt sind, ergibt sich aus der Definition, die c. 2 des *ersten Konzils* von *Toledo* von dem Büßer gibt[57]). Danach ist niemand ein Büßer in dem hier gemeinten Sinne, der nicht Buße tut *aut pro homicidio aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis.* Auch eine *öffentliche* Bußleistung *ohne* schwere Sünde, die also freiwillig übernommen wurde, kann weder Diffamation noch Irregularität zur Folge haben[58]).

Es darf wohl als Ergebnis dieser Ausführungen festgestellt werden, daß die öffentliche Buße an sich und als solche weder eine Diffamation noch eine Rechtsminderung nach sich zieht. Wohl aber unterlagen Christen, die Vergehen begingen, die Kirchenbuße nach sich zogen, der Diffamation und bestimmten Rechtsfolgen. Nicht die öffentliche Buße entehrte den Christen und machte ihn zu einem Christen minderen Rechtes, sondern das Vergehen hatte Diffamation und Irregularität zur Folge. Wer einmal sein Taufgelöbnis verraten hatte, galt als unzuverlässig. Seine Ehre war angetastet. Das Mißtrauen des gläubigen Volkes sprach sich in der Diffamation, das Mißtrauen der amtlichen Kirche in dem Bestehenbleiben der Unfähigkeit, in den geistlichen Stand einzutreten, aus. Mochte dem rekonziliierten Büßer auch die Schuld vergeben sein, so war doch seine Tat nicht vergessen. Die Rücksicht auf das Ansehen der Kirche und besonders ihrer Hirtenschaft veranlaßte die Kirche, den gefallenen Christen nicht völlig zu rehabilitieren. Der Klerus sollte sich nicht aus Personen rekrutieren, die anderen nicht zum Vorbild dienen konnten. Außerdem war die Gefahr des Rückfalls nicht auszuschließen.

Die Buße als solche hatte nur die Wirkung, daß sie die Tatbegangenschaft zur Gewißheit erhob. Wer sich ihr unterwerfen mußte, von dem stand fest, daß er sich eines Vergehens schuldig gemacht hatte. Die Funktion der Kirchenbuße hinsichtlich der Diffamation und des Rechtsnachteiles der Irregularität bestand

---

[56]) Vgl. etwa 1. 2 c. 7 n. 3 der Schrift *De vita contemplativa* des *Julianus Pomerius* (PL 59, 452): Exceptis enim peccatis quae tam parva sunt, ut caveri non possunt, pro quibus expiandis quotidie Deo clamamus et dicimus: Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris (Mt 6, 12), illa crimina caveantur *quae publicata suos auctores humano faciunt damnari iudicio.* Ähnlich 1. 2 c. 12 der Schrift *De Trinitate* des Fulgentius von Ruspe (PL 65, 507): Et licet quandiu in hoc mundo mortaliter vivimus, sine peccato esse non possumus, tamen ne ullis *criminibus* implicemur, ut ad eius servitium redeamus, et vasa eius effecti, rursum incipiat habitare in nobis, quae sint *criminalia peccata* et Scriptura divina et *mundanae leges publice puniunt.* Vgl. Göller, *Papsttum und Bußgewalt* 152.

[57]) Bruns I, 204.

[58]) Dies ergibt sich aus c. 10 des *Konzils* zu *Gerona* aus dem Jahre 517 (Bruns II, 20). Wer in Todesgefahr die Buße auf sich nimmt und keine offenkundigen Vergehen zu bekennen hat, sondern nur allgemein gesteht, ein Sünder zu sein, kann nach der Genesung bei rechtschaffenem Lebenswandel in den Klerus aufgenommen werden. Wer aber die Buße auf sich nimmt und öffentlich bekennt, irgendeine Todsünde begangen zu haben, kann nicht zum Klerus oder zu kirchlichen Ehren zugelassen werden. Die Todesgefahr kann offensichtlich nicht eine conditio sine qua non sein, daß ein Büßer ohne schwere Sünden geweiht werden darf. Auch wer ohne Todesgefahr ohne schwere Sünden die Buße auf sich genommen hat, kann Kleriker werden.

allein darin, das Vergehen offenkundig zu machen, dessentwegen einer diffamiert war und von den Weihen ausgeschlossen wurde. Der Sachverhalt ist richtig beschrieben, wenn man sagt: *Vor* der geleisteten Buße bestand das Weihehindernis wegen des *nichtabgebüßten*, *nach* geleisteter Buße wegen des *abgebüßten* Vergehens. In beiden Fällen ist das *Vergehen* der eigentliche Grund der Irregularität[59]).

[59]) C. Richert, *Die Anfänge der Irregularitaten bis zum ersten allgemeinen Konzil von Nicäa* (Freiburg i. Br. 1901) 21. Vgl. auch A. Ehrhard, *Die Katholische Kirche im Wandel der Zeiten und Völker* I, 2, 1: Die griechische und lateinische Kirche (Bonn 1937) 278: »Diffamiert wurde ein Christ, der eine schwere Sünde beging, durch seine Sünde, nicht durch die Buße. Diese rehabilitierte ihn vielmehr in den Augen seiner Mitchristen.«

Warum die Urkirche von Antiochia den »προεστῶτα πρεσβύτερον« der Ortsgemeinde als »ho Episkopos« bezeichnete*

Von Ger. Konidaris, Athen

Einleitendes: Es handelt sich bei dem Thema um eine immer akute Frage des Christentums, seiner Geschichte und Verfassung. Denn wegen der unglücklichen Trennung der Kirche Christi, zuerst auf dem Gebiet der Verfassung im 9. und 11. Jahrhundert, sind die Fragen nach den Urformen der Kirchenverfassung für die Wiedervereinigung der Una Sancta immer entscheidender geworden. Die Frage, ob das Bischofsamt in der wegen der Dürftigkeit und des fragmentarischen Charakters der Quellen schwer durchschaubaren Zeit von 70–100 nach Christi existierte, ist eine Kernfrage.

Unsere Frage ist nicht bloß eine historische, sondern zugleich eine ökumenische. Die Kirchen und die Theologien gehen in der Erklärung der Quellen auseinander. Darum hatte Adolf von Harnack recht, als er im Jahre 1910 schrieb: »Auf keinem anderen Gebiet der Kirchengeschichte ist der Gegensatz der konfessionellen und der geschichtlichen Betrachtung so groß, wie auf dem der ältesten Verfassungsgeschichte der Kirche und des kirchlichen Rechts**).

*
* *

In einer deutsch geschriebenen Zusammenfassung meiner langjährigen historischen Forschungen, die unter dem Titel »Zur Lösung der Quellenprobleme der Kirchenverfassung des Urchristentums« in der »Zeitschrift für Savignystiftung für Rechtsgeschichte« im Jahre 1958 erschienen ist[1]), bin ich zu folgenden, rein philologisch-historischen Ergebnissen gelangt. Die breitere Communication hatte ich im Jahre 1956 vor der Akademie von Athen vorgetragen. Diese Forschungen werden in 4 Bänden zur Darstellung kommen, und sie werden von jeder dogmatischen Voraussetzung frei sein. Meine Grundthesen sind folgende[2]):

*) Vortrag (Communication) gehalten an der Universität München in der »griechischen Woche« (19. Juni 1960).

**) Adolf von Harnack. Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohm's: »Wesen und Ursprung des Katholizismus« und Untersuchungen über »Evangelium« »Wort Gottes« und das trinitarische Bekenntnis. Leipzig 1910 S. 1. Weitere Bibliographien in meinem Beitrag (s. u.) A. 1, 1956 u. A. 2, 1959. Vgl. W. Bauer, *Wörterbuch zum N. Test.*, 1958[5] S. 591–2 Ad. Ziegler, *Neue Studien zum ersten Klemensbrief*, München 1958. Altaner, Patrologie, 1958[5]. Die Texte: Die Apost. Väter, neubearb. der Funkschen Ausgabe von Bihlmeyer[2], Tübingen 1956. Vgl. auch J. Fischer, der die Auffassung von Harrison, daß wir mit 2 Epist. von Polycarp annimmt (II c. 1–12 u. viel. 14 u. I, 13). Siehe die Apost. Väter, griechisch und deutsch. München 1956. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von J. Fr. Ignatiusbriefe. Camelot, *Sources chrétiennes* mit franz. Übersetzung und Kommentar.

[1]) Kan. Abt. S. 337–42. Die englische Zusammenfassung ist in Sitzungsberichten der Akademie der Wissenschaften in Athen 1957 S. 45–51. Die französische Zusammenfassung ist in der Zeitschrift »Theologie« 1957 S. 346–353 auch als Sonderabdruck.

[2]) Bis jetzt sind folgende 2 Hefte aus dem ersten Band erschienen. Συμβολαί εἰς τὴν ἐκκλ.

I

1. Die griechische Kirche von Antiochia, die Mutter der Heidenkirchen und die einzige Führerin der Weltmission nach 70, ging mit großen Schritten voran, in der Formung, der Kirche als selbständiger und vom Judentum klar geschiedener Religion, des Christentums. Sie gab den Christengläubigen, der Religion Jesu, den selbständigen Ämtern und der Kirche selbst die passenden Bezeichnungen: Χριστιανός[1], Χριστιανισμός[1] und »Καθολική Ἐκκλησία«[2].

In derselben Zeit hatte sie nicht nur die zwei letzten großartigen Termini technici geprägt, sondern auch einen vierten und letzten, wie ich zu zeigen versuchen werde, eingeführt und definitiv durchgesetzt.

Sie hatte das Amt des »προεστὼς πρεσβύτερος«[6]), oder »προεστώς«[7]) oder »ὁ πρεσβύτερος«[8]), der an der Stelle der Apostel trat, wenn sie abwesend oder gestorben waren — und das war für die Entwicklung der Kirchenverfassung von grundlegender Bedeutung — durch die Bezeichnung »ho Episkopos« definitiv charakterisiert.

2. Die »Successio Apostolica« war zuerst ein historisches Faktum, über welches die Theorie in der Kirche und Theologie nur spät in der Zeit zwischen 150 und 180, also zur Zeit des Irenaeus nachdachte[9]).

3. Es wurde weiter festgestellt, daß es eigentlich nur eine einzige und ständige Organisation der Ämter in der Urkirche zwischen 35 und 70 gegeben hatte, obwohl nicht zu verkennen ist, daß verschiedene Gewohnheiten im Osten und im Westen bis zum Ende des 2. Jahrhunderts in Bezeichnung der Ämter und im Bereich ihrer Kompetenzen herrschten. Es herrschte in der Kirche Christi nicht nur Einheit im Glauben, und Liebe und den Grundämtern, sondern auch Mannigfaltigkeit in Ausprägungen und Sitten.

4. Das Nebeneinandersein von Grundämtern und Charismatikern (Apostel, Propheten und Lehrer)[9a]) bedeutete nicht, daß es Charismatiker überall, in allen Kirchen, gegeben hatte.

5. Die Entwicklung der Kirche im Osten, wo sie älter und in ihrer Organisation fester war, war selbstverständlich rascher als im Westen. Das Christentum ist in den Westen als etwas Fertiges gelangt und angenommen worden (H. Lietzmann). Wie die erste Initiative der Weltmission zum griechischen Osten gehörte, so ist

---

Ἱστορίαν τῆς Α. περιόδου τοῦ Ἑλληνορωμαϊκοῦ Καθολικισμοῦ. Ι. Α. Νέαι ἔρευναι πρὸς λύσιν τῶν προβλημάτων τῶν πηγῶν τοῦ ἐκκλ. Πολιτεύματος τοῦ Ἀρχικοῦ Χριστιανισμοῦ. (34–156 μ. Χ.). Οἱ λειτουργοὶ καὶ τὰ λειτουργήματα. Τόμ. Α. Εἰσαγωγή, τεῦχος 1. Νέαι φιλολογικαὶ καὶ Ἱστορικαὶ θέσεις καὶ αἱ πηγαί. Ἀθῆναι 1956 καὶ τόμος 2. 1959. (Beiträge zur Kirchengeschichte der ersten Periode des griechisch-römischen Katholizismus. A. Neue Forschungen zur Lösung der Quellenprobleme der Kirchenverfassung des Urchristentums (34–156 c.) Band I. Einleitung. *Heft 1.* Die neuen philologisch-historischen Thesen und die Quellen. Athen 1959. *Heft 2.* Einordnung der Quellen, Gebietsbeziehungen und historische Lücke. Athen 1959. Beide als Sonderabdrücke aus der Epetiris der theol. Fakultät zu Athen. Meine Forschungsergebnisse liegen jetzt in einer 2. Auflage des Textes, der zuerst in den Sitzungsberichten der Akademie von Athen gedruckt ist. 1959 S. 73. Vervollständigte und verbesserte Auflage.

[3]) Apostelgeschichte c. 11,26. 26,28. 1. Petr. 4,16.

[4]) Ignatiusbriefe M.g.n. 10, 1. 3. Rom 3, 3. Phild. 6, 1.

[5]) Ignatius an die Smyrnaien cap. 8.

[6]) I, Tim. 5, 17. Vgl. Röm. 12, 8. I. Kor. 16, 16 I. Thess. 5, 12.

[7]) Justin Apol. I. c. 67. Harnack S. 65 und 71. Vgl. Hans Lietzmann: Geschichte der alten Kirche I. 1936² S. 8.

[8]) II und III Johannesbrief Anschrift.

[9]) III, 2, 2; III, 3, 1. 4; III, 4, 1; IV, 26, 2. 5; IV, 33, 8. Vgl. Tertull de praesc.

[9a]) So in der Didache cap. X, 3 – XIII.

die Prägung der ersten Formen und Ausdrücke unter dem Einfluß des Judentums und dann des Griechentums hier im Osten geschehen.

6. Abgesehen von der katholischen Norm[10]), die uns in griechischer Form im 1. Clemensbrief vor Augen tritt – von der Unabsetzbarkeit der Presbyter-Bischöfe – hatte Rom nur zwischen 150 und 250 die Initiative im christlich-kirchlichen Leben ergriffen. Von dem Passahstreit um 192 an hatte Rom angefangen, echt römisch zu denken und zu handeln[11]).

7. Für die Schaffung der festen Formen der Kirche bis zum Anfang des 2. Jahrhunderts waren folgende Faktoren in der Geschichte der katholischen Kirche von Einfluß:

a) Seit der Zeit, in der Antiochia und Paulus neben Jerusalem die Weltmission in Angriff nahmen und sodann Jerusalem im Jahre 70 aufhörte, als Zentrum der christlichen Kirche zu existieren, ergriff Antiochia die Initiative hinsichtlich der Weltmission. Das war von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung und Formung, vor allen Dingen in der Verfassung der katholischen Kirche im 2. Jahrhundert. Das bezeugt uns Ignatius.

b) Vom letzten Viertel des 1. Jahrhunderts an gewinnt Rom an Bedeutung, wie uns der 1. Clemensbrief bezeugt.

c) Die griechische Prägung des Christentums bis zum Ende des 2. Jahrhunderts, denn Rom sprach noch griechisch, obwohl römischer Geist da war (seit den Tagen des Clemens)[12]), ist ein Faktum der Geschichte der katholischen Kirche des 2. Jahrhunderts ersten Ranges.

d) Vor dem Ende des II. Jahrhunderts, also vor der Zeit des Irenaeus, wurde die Einheit der Kirche auch durch die Abhaltung von Synoden – seit der Zeit des Montanismus – dargestellt. Durch die festeren Formen, sogar in der Verfassung, ist die größte Voraussetzung für die Überwindung der inneren und äußeren Krise im II. und III. Jahrhundert geschaffen worden[13]).

e) Die rasche Entwicklung der christlichen kirchlichen Formen in der Verfassung, im Bekenntnis, in der Zusammensetzung der N.T. Schriften, ist die durch die Gefahren der Häresie und der dogmatischen Streitigkeiten, vor allen Dingen im Osten[14]) und dann in Rom, hervorgerufen worden. Es ging um die richtige »Aufbewahrung und das weitere Bestehen der historischen Offenbarung in Jesus Christus«[15]) und damit der katholischen Kirche. Die verantwortliche und lebendige Führung der »Presbyter«[16]) mit deren Führern war der entscheidende Faktor in dieser Entwicklung. – Seit den Tagen des Ignatius und Polycarp und Aneket rückt die Führung des Bischofs in den Vordergrund der Geschichte der katholischen Kirche. Aber diese Führung war bis damals, seit dem Tode der Apostel,

---

[10]) H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, I, 1932, S. 204.

[11]) Ger. Konidaris, *Allgemeine Kirchengeschichte*, 1957² (griech.) S. 222–229.

[12]) Adolf von Harnack, *Einführung in die alte Kirchengeschichte*. Das Schreiben der römischen Gemeinde an die Korinther. 1929.

[13]) Ger. Konidaris, *Der Historiker, die Kirche und der Inhalt der Tradition in den zwei ersten Jahrhunderten*. Zusammenfassung einer Mitteilung die in der II. Kirchenhistorikerkonferenz in Bossey (Schweiz) im Ökum-Institut gemacht wurde. In der Zeitschrift »Theologia« in Athen. Band 31, Heft 4. Griechische Übersetzung von H. Papantoniou in »Γρηγοριος Παραφάς« in Thessalonich. 1961. S. 514f.

[14]) Jean Danielou, *Theologie du Iudeo – Christianisme*, histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée Vol. I. (Visage inconnu de l'église primitive). Paris 1958.

[15]) Ger. Konidaris, *Die Formung der katholischen Kirche bis zum fünften Jahrhundert und die drei Hierarchen*, Athen 1955 (griech.).

[16]) Papiasfragmente bei K. Bihlmeyer S. 134, 138.

demütig und verborgen. Ein Beweis dafür war Clemens, zuerst Ignatius in der Nachapostolischen Zeit, der für uns nicht eine, sondern zwei Generationen vertritt, hatte die Apost. Sitte für eine kurze Zeit wiederbelebt.

II

Nachdem ich die Voraussetzungen der Entwicklung und der Entfaltung der Kirche selbst in großen Zügen dargelegt habe, komme ich auf das Material, welches wir für die Herkunft des Bischofsamtes und dann dessen Bezeichnungen haben. - Denn zuerst war das Amt da und dann kam die richtige Amtsbezeichnung. Es war ein Fehler der Forschung, daß sie beim Erforschen der Bischofsfrage an dem Wort »ὁ ἐπίσκοπος« hing. Befreit von diesem Hindernis[17]) fragte ich nach den Urformen des Bischofsamtes.

1. Zur Apostelzeit geschah ein grundlegendes Ereignis dadurch, daß in Jerusalem seit der Verfolgung vom Jahre 42 Jakobus, der Herrenbruder, die Führung der Urkirche übernahm[18]). Solange die Apostel, die Säule der Kirche, abwesend waren, regierte er, aber zusammen mit den Presbytern, die christliche Zentrale. Nach seinem Märtyrertod im Jahre 62 wurde Simon, der Vetter Jesu, sein Nachfolger[19]).

2. Während die Presbyter, »οἱ πρεσβύτεροι«, als ständige Kultus- und Verwaltungsbeamte der Urkirche und zugleich als Apostelberater an der Autorität der 12 Anteil hatten, (Apg. 15) sogar im Apostelkonzil, scheinen die charismatischen Ämter (προφῆται, ἀπόστολοι, διδάσκαλοι) nach der Didarche[20]), in Ägypten zusammengestellt[21]) nur in weniger Gemeinden zu fungieren.

3. Dieser Umstand scheint aus den Tatsachen erklärbar, daß die Charismatiker keine eigentliche Organisation bildeten, sondern als Wanderprediger, Missionare und außerordentliche Lituregen wirkten. Eben deshalb wurde von allen Kirchen als notwendig empfunden, überall »Presbyter« als Kultus- und Verwaltungsbeamte einzusetzen[22]) (die Diakone werden nicht immer erwähnt, denn sie waren nicht Verwaltungsbeamte, sondern Tischdiener). So scheinen die Presbyter oder Vorstehender Presbyter, als Grundamt der Gemeinde in Jerusalem, dem südöstlichen Kleinasien (vor 42-47)[23]) und dann Ephesus (vor 52)[24]), Kreta (um 62)[25]),

[17]) Seit 1936. Siehe meine »Epitome der Kirchengeschichte Griechenlands« 1938. S. 214–6.
[18]) Apostelgeschichte c. 12, 17 und 21.
[19]) Ensebius: Kirchengeschichte, III, 11 u. 22 u. 32–33, 35. IV, 5 u. 22.
[20]) In cap. 9 und 10, 1–6 im Vergleich mit 10, 7; 13, 4; 15, 1.
[21]) Vgl. Ger. Konidaris, in: Neue Forschungen, Heft 1 1956 S. 63ff.
[22]) Die Didaché hat statt »Presbyter« Bischofe und Diakonen. Für diesen doppeltenTerminus technicus siehe weiter. Im I. Clemensbrief wird von diesen Ter.tech. nur wo die biblische Fundierung des Amtes (cap. 42, 4 u. 42, 5 u. 44, 2) angestrebt wird, Gebrauch gemacht, sonst ist die Rede von Presbytern.
[23]) Apostelgeschichte 14, 23; 15, 2, 4, 6, 23; 21, 18.
[24]) Apostelgeschichte 20, 17.
[25]) Vor Kreta erscheint selbstverständlich als organisierte Gemeinde Philippi in Macedonien. Hier haben wir die einzige Gemeinde, in der im Apost. Zeitalter (Phil. 1, 1) allein der doppelte Terminus technicus: ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι in Gebrauch war. Aber bei Polycarp an die Philipper finden wir die »Presbyter und die Diakonen«. Ein bestimmter Presbyter (Valens) wird c. 11 genannt; er hat seine Stelle, aus Habsucht stammenden Verfehlung wegen, verloren (»qui presbyter factus est aliquando apud vos quod sic ignoret is locum . . .«). Es ist nicht gleichgultig, wie Harnack (Entstehung S. 60) mit Recht betont, daß ein, mit der ökonomischen Verwaltung vertrauter Beamte – denn das muß man nach der Art seiner Verfehlung annehmen – hier »Presbyter« genannt wird und daß er seine Stelle verloren hat. Vgl. Ger. Konidaris, *Kirchengeschichte Griechenlands*, Athen 1960, Band I, S. 396f.

Pontus (vor 64)[26]), Rom und Korinth (nach 64 und geraume Zeit vor 96)[27]) gewählt und eingesetzt worden zu sein.

4. Die für die Gemeindebeamten oder Vorsteher d.h. die Presbyter zuerst in Ephesus eingeführten Termini technici »οἱ ἐπίσκοποι« oder »ποιμένες« sind nur im Westen in wenigen Gemeinden im Gebrauch, und zwar als außerordentliche Bezeichnung bestehen geblieben. –

5. Es ist charakteristisch, daß von den 24 Texten[28]), die für die Verfassung der Kirche im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter von Bedeutung sind, nur 2 die doppelte Form »episcopoi« und »diakonoi« haben. – Also ohne Erwähnung von Presbyter[29]). Es handelt sich um den Brief an die Philipper, geschrieben von Paulus in Rom, (zwischen den Jahren 60–61) und zweitens um die Didache, geschrieben in Ägypten (zwischen 90–130).

Der doppelte Terminus technicus »οἱ ἐπίσκοποι und διάκονοι« war als Bezeichnung des ganzen Klerus niemals östlich von Ephesus im Gebrauch, sondern geraume Zeit auf den Westen beschränkt. In dieser Gegend hießen also die Presbyter sehr selten »Episcopen«. Diese Parallelität wird möglich durch die Ereignisse in Ephesus und Philippi, wo wir, in Philippi, zur Zeit des Polycarp statt Episcopi und Diakoni nur Presbyteri und Diakoni haben. Die Veränderung seitens der Philipper wäre unmöglich, wenn eine Gleichsetzung der Termini nicht Tatsache gewesen wäre.

Ich glaube, daß L. Fend recht hat[30]), wenn er schreibt: Dem Presbyter in Ephesus hatte der Heilige Geist den Auftrag erteilt, die Gemeinde von Ephesus zu »weiden« und dies heißt: als Episcope zu walten. (Apg. 20. 18). Presbyter sein, das war der Stand dieser Männer, als Episcopen zu walten war ihre Aufgabe.

6. Immerhin sind wir durch das vorhandene Material berechtigt zu sagen, daß der Singular des »o episcopos« oder der »Presbyter« aus dem Plural »presbyteroi – episcopoi« zu erklären sei, bzw. zu verstehen sei[31]). Es ist weiter, meiner Meinung nach, für unsere Frage von entscheidender Bedeutung, daß 1. die grundlegenden Verse der Pastoralbriefe

1. Tim. 3,2 und 12	Titus 1,5–6
4,14–15	
5,17	

nicht von Ignatius und Polycarp benutzt wurden. Deshalb glaube ich, daß diese Verse nicht als Grundfaktor bei der Amtsbezeichnung »ὁ ἐπίσκοπος« von Bedeutung gewesen sind. Der Grund würde vielleicht im persönlichen Charakter der Briefe zu suchen oder besser, im Bewußtsein der Christen, daß hier nicht der Begriff des Bischofs im Sinne von Ignatius gemeint ist, sondern im Sinne von Presbyter = Episcopos. Man darf aber beide Gründe annehmen. Wäre die Sache

---

[26]) A. Petrusbrief 5, 1. Sehr wichtig, daß hier Petrus den Presbyter sprechend, sich als »συμπρεσβύτερος« nennt. Es ist aber auch wichtig, daß hier Christus als »ποιμήν und ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν« charakterisiert wird. (c. 2, 25). Siehe Prakt. der Akademie von Athen 1961. Neue Communication (Hinzufügung beim Druck).

[27]) Das geht aus dem I. und II. Clemensbrief und Hermas hervor.

[28]) Siehe Ger. Konidaris, *Neue Forschungen* I, 1 und Prak. der Ak. 1961. S. 217.

[29]) Das ist selbstverständlich, wegen des bestimmten Gebrauchs diesen Term. Tech. für den gesamten Klerus. Es ist ein Fehler von Harnack (Entstehung S. 58) wenn er schreibt (für die Didaché) von Presbytern ist weder hier noch überhaupt im Buch die Rede. Im I. Clemensbrief und bei Hermas ist die Rede sowohl von Presbytern, als auch von Bischöfen und Diakonen. Für die Erklärung vgl. oben Anm. 22 und Kreta (Titusbrief).

[30]) Bischof und Bischofsamt in dem evang. Kirchenlexikon. S. 529–30.

[31]) Man beachte c. 1, v. 5–7 des Titusbriefes.

anders, dann würden – meines Erachtens – Ignatius und Polycarp die betreffenden Verse nicht bloß benutzt, sondern sogar betont haben.

7. Weil der doppelte Terminus technicus für den ganzen Klerus »οἱ ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι« nur nebenbei und räumlich und zeitlich begrenzt im Gebrauch war, wird eine Vereinfachung des Themas und dessen Kern: »Herkunft des Bischofsamtes und Amtsbezeichnung« möglich[32]). Es bleibt der rätselhafte Plural »πρεσβύτεροι« oder »οἱ πρεσβύτεροι« zu erklären.

8. Es wurde durch meine Forschung festgestellt, daß wir einen vierfachen Gebrauch in den Quellen haben:

a) Presbyteroi nach dem Alter,

b) Presbyteroi unter den Bischöfen, mit ihnen genannt,

Beispiel: Clemens-Presbyteroi[33])
Ignatius-Presbyteroi
Polycarp-Presbyteroi[34])

c) Presbyteroi für das Synamphoteron (συναμφοτερον), d. h. der Bischof mit seinen Presbytern.

οἱ πρεσβύτεροι { ὁ πρεσβύτερος/συμπρεσβύτερος
οἱ πρεσβύτεροι

Im Westen wurden diese auch »ἐπίσκοποι«, aber selten[35]), genannt.

d) Die Presbyter = Bischöfe im Sinne Ignatius.
Bei Irenaeus werden die Bischöfe von Rom einfach »die Presbyter« genannt[36]). Das mag aus dem 2. und 3. Johannesbrief stammen.

e) Die Urform der Hervorhebung des »προεστὼς πρεσβύτερος« d. h. des Episkopos ist, daß er, wie es heute im griechisch-orthodoxen Gebiet der Fall ist, nur mit seinem Namen genannt wurde (wie Paulus selbst den Christen nur mit seinem Namen bekannt) und von ihnen benannt wurde, so wurden auch Ignatius und Polycarp: ὁ Ἰγνάτιος, ὁ Πολύκαρπος, in ihrem Wirkungsbereich nur mit ihrem Namen benannt. Genauso sagen wir jetzt öfter in Athen »ὁ Θεόκλητος« und wir brauchen nicht seinen Titel (Erzbischof) zu sagen. Diese Urform des Bischofsamtes wurde bald mit dem Namen der Bürger der betreffenden Stadt verbunden. Beispiel: »Πολύκαρπος Σμυρναίων«, »Μελίτων Σαρδιανῶν«.

9. Diese Entwicklung war im Gange, als Antiochia die Amtsbezeichnung »o episcopos« definitiv für den »προεστὼς« (das Wort beim Apologeten Justin aus Syrien) setzte.

III

Warum aber Antiochia und vielleicht Ignatius selbst diese Bezeichnung für den Gemeindeführer, der samt den Presbytern die Gemeinde weidete, in den Alltagsgebrauch einführte, das ist unsere eigentliche Frage. – Wir haben schon am Anfang unserer Vorlesung gesehen, wie die allgemeinen Verhältnisse, unter denen die Urkirche lebte, der Kirche von Antiochia eine führende Rolle zuerkannten.

[32]) Eine besondere Mitteilung über dieses Thema habe ich Prof. Dr. Sokr. Kongeas gegeben, der als Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Athen, sie vorlegen kann. Siehe jetzt Praktika 25 Mai 1961.

[33]) Bei Hermas Vision III.

[34]) Polycarp an die Philipper, Adresse.

[35]) Das sehen wir im Philipperbrief des Paulus, im I. Clemensbrief und bei Hermas.

[36]) II, 3. III, 9–10.

Diese große Kirche griechischer und ökumenischer Prägung war die eigentliche große Missionskirche des Urchristentums, besonders seit der Zeit des Paulus. Deshalb hatte sie nicht nur die 3 neuen Termini technici (siehe oben S. 269) geprägt, eingeführt und durchgesetzt, sondern auch einen vierten, meiner Meinung nach die Amtsbezeichnugn »o episcopos« für den »προεστῶτα πρεσβύτερον τὸν ἐπίσκοπον« gegeben. Die in der Kirche Durchsetzung durch Antiochia, des Terminus, zwischen 70–100, wird durch sie bei der Erforschung der Quellen des Urchristentums bestätigt[37]).

Es wird gewöhnlich in der Literatur über die Verfassung des Urchristentums im Hinblick auf Ignatius angenommen, daß wir bei ihm das monarchische Episcopat vor uns haben. Ich teile diese Meinung nicht, denn sie wird bei der ausführlichen und genaueren Erforschung und Besprechung der Quellen, wie ich in Zukunft zeigen werde, nicht bestätigt. Dagegen stellen wir bei Ignatius fest, daß zuerst bei ihm folgende 4 Tatsachen zu finden sind:

1. Der Gemeindeführer, der zusammen mit den Presbytern die Gemeinde weidete, wurde definitiv »o episcopos« genannt. Aber diese Amtsbezeichnung wurde von Ost- bis Westkleinasien vor 100 verbreitet vorgefunden. Aber Polycarp von Smyrna zeigt um 110 noch eine Abneigung gegen diese Amtsbezeichnung[38]).

2. Stellen wir bei Ignatius fest, daß neben der älteren apostolischen Gewohnheit, den Gemeindeführer nur durch seinen Namen zu nennen, eine neue Formel eingeführt wurde (von Ignatius, oder von der Antiochäner Kirche wissen wir es nicht): Den Namen des Gemeindeführers mit dem Namen der Bürger der betreffenden Stadt[39]). Eine Bemerkung ist aber hier notwendig, nämlich daß eine zweite Formel nachher durch Umdrehung der zwei Worte gebildet wurde: Der Name des Bischofs ist, statt mit den Bürgern, mit dem Namen der betreffenden Stadt verbunden (Διονύσιος Αλεξανδρείας). Aus dieser Formel ist eine dritte entstanden: ὁ Alexandrias Alexandros. Diese Formel war allgemein am Anfang des 4. Jahrhunderts in der Kirche gültig, wie die erhaltenen 220 Nomina von Nicänum zeigen[40]). Diese Formel der Unterschrift der Bischöfe gilt bis heute in der orthodoxen Kirche: ὁ Ἀθηνῶν Θεόκλητος.

3. Zuerst wurde in Antiochia und dann in Kleinasien die Gewohnheit eingeführt und verbreitet, den Namen des Gemeindeführers mit der Amtsbezeichnung »o episcopos« in Verbindung zu setzen: Polycarpos, o episcopos.

4. In Antiochia (vor 100) und in Kleinasien (vor 110) scheint die Entwicklung so weit gegangen zu sein, daß die Amtsbezeichnung »o episcopos« feste und allgemeine Geltung gefunden hatte. Das brauchte gewiß eine geraume Zeit. – Ein Charakteristikum in dieser Entwicklung ist, daß diese Amtsbezeichnung mit dem Namen von Syrien in Verbindung gebracht wurde (Kap. 2). Daß Ignatius sich als Episcopos Syrias (Bischof von Syrien) bezeichnet, ist hoch bedeutsam, und es ist mir nicht verständlich, warum das Bauersche Kommentar der Ignatiusbriefe[41]) keine Zeile dieser Charakterisierung des Ignatius widmet. Und doch ist es hochinteressant, daß Ignatius, der sich niemals Bischof nannte (man hätte erwartet:

---

[37]) Nur bei Ignatius finden wir den Namen z. B. Πολύκαρπος in Verbindung mit der Amtsbezeichnung »ὁ ἐπίσκοπος«.

[38]) Das zeigt uns die Adresse des Ignatius an Polycarp und dann der Brief des Polycarp an die Philipper; wo wir lesen: »Ἰγνάτιος ὁ καὶ Θεοφόρος, Πολύκαρπῳ ἐπίσκοπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον δέ ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ Θεοῦ πατρός.« Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι.«

[39]) Siehe vorige Anmerkung.

[40]) Herausgegeben von H. Gelzer. In späteren Synoden finden wir die breitere Form, die des Ignatius. Siehe die Unterschrift des IV ökum. Konzils bei Schwarz.

[41]) Im Ergänzungsband des Handbuches zum N. Testament (H. Lietzmann).

»Ignatius episcopos Antiochon«), doch als eigentlicher Metropolit Syriens erscheint. Syrien war lange Zeit Missionsgebiet. (Ich finde die Erklärung von Camphausen S. 117 unzutreffend)[42]. Die Bedeutung dieser Prägung als Charakterisierung der Aufsicht über die Mission und vielleicht der Kompetenzen des Bischofs von Antiochia über Syrien wird nicht durch das Gesagte erschöpft, denn es ist bemerkenswert, daß Ignatius, der sich immer als »Θεοφόρος« bezeichnete, sich doch in dritter Person in einem Schreiben an die Römer Bischof von Syrien nennt. Ignatius kennt und respektiert die große Kirche von Rom als »προκαθημένη της ἀγάπης χριστόνομον πατρόνυμον« hoch. Auch kennt er das Anonymum und das demütige Schreiben der Römer an die Korinther (1. Clemensbrief, in Kap. 3 gemeint). Der rege Verkehr zwischen Rom und Syrien hatte es zur Folge, daß die einflußreiche Kirche der Welthauptstadt rechtzeitig über die bevorstehende Deportation des Ignatius informiert war und für seine Rettung vor dem bevorstehenden Martyrium eintreten konnte. Ignatius lehnt dies entschieden ab. »Wollet mir nicht größeres gewähren«, sagt Ignatius zu den Römern (Kapitel 2) »als Gott geopfert zu werden, solange noch ein Altar bereit steht, auf daß ihr, in Liebe ein Chor geworden, dem Vater in Christus Jesus lobsingen könnt, daß Gott den *Bischof Syriens* gewürdigt hat, sich im Untergang (der Sonne) also im Westen zu befinden, vom Anfang herbeigebracht. Schön ist es, unterzugehen, von der Welt fort zu Gott hin, auf daß ich in ihm den Aufgang habe.«

Ignatius nennt sich, ohne den Namen des Bischofs der Stadt Rom zu erwähnen (es war Alexander 105–11), Bischof von Syrien, der im Westen sich befinden wird. Es ist uns nichts über irgendeine Reaktion der Römer erhalten. Warum schwiegen die Römer? Ich wage die Vermutung auszusprechen, daß das, was Ignatius schrieb, nichts neues in den Ohren der Römer war. Wir finden etwas hochwichtiges, was wir als Parallele zu Ignatius heranziehen können, bei »Hermas«. In der zweiten Vision lesen wir: »Ἡ πρεσβυτέρα«, d.h. die Kirche, die als Greisin bei Hermas erscheint und fragt ihn, ob er das Schriftstück den Presbytern gegeben hätte. Als er verneint, sagt sie »Du sollst nun zwei Abschriften nehmen, und eine dem Clemens, die andere der Grapti schicken. Clemens soll sie an die auswärtigen Gemeinden senden, denn dies ist sein Geschäft. Grapti aber wird die Witwen und Waisen daraus lehren. Du selbst magst es in dieser Stadt vor den Presbytern vorlesen, die an der Spitze der Gemeinde stehen.« Clemens von Rom ist also nicht bloß Korrespondent der Gemeinden, wie Martin Dibelius annimmt. Denn in dem Zitat steckt etwas mehr (die lat. Übersetzung: permissum est, ist richtiger). Um die charakteristische Prägung »Bischof von Syrien« und für Clemens »ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται« des Hermas (älteres Beispiel: Jakobus' Aufsichtsrecht über Palästina) richtig zu interpretieren, müssen wir das 840. Kapitel der Geographie von Stabo heranziehen. Dort wird auch das Verbum in Form von »ἐπιτετράφθαι« für die Vollmacht des Augustus gebraucht[43]. Zwei Beobachtungen sind hier im Hermastext zu machen:

1. daß die Akzentuierung nicht beim Schreiben des Büchleins von Seiten des Clemens, wie Dibelius meint[44], liegt, sondern *beim Aufsichtsrecht und der Aufgabe der Sendung des Büchleins.*

[42]) *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, 1952.

[43]) Die Apost. Väter I. Der Hirt des Hermas, herausgegeben im Auftr. der Kom. für spätantike Religion der Deutschen Akademie der Wiss. zu Berlin von M. Whittaker 1956 S. 7. (Vis. II, 4).

[44]) Im Ergänzungsband des Handbuches zum N. Test. von H. Lietzmann S. 453–4.

2. Wir haben hier das Schema »Clemens und die Presbyter, die Vorsteher der Kirche«. Also von den regierenden Presbytern wird nur einer mit seinem Namen (wie Ignatius und Polycarp im Osten) genannt. § Wir können uns die Zustände, die dem Hermas in seiner Offenbarung vor Augen standen, folgendermaßen vorstellen: Während die Presbyter als Vorsteher der Kirche von Rom fungierten, erschien einer von ihnen namens Clemens als ob Sympresbiteros[45]), aber zugleich mit besonderem Aufsichtsrecht und vielleicht Kompetenz über die außerstädtische in Zentral-Italien ausgestattet.

Ignatius und Clemens, wie früher Jakobus, scheinen parallel mehr als nur Aufseher mehrerer Gemeinden außer ihrer Wirkungsstätte zu sein. Darum ist hochwichtig, daß hier auf heidnischem Boden beide Prägungen »ὁ ἐπίσκοπος« und »ὁ ἐπίσκοπος Συρίας« erscheinen. Ignatius sieht die Gemeinden Syriens als Einheit, als Kirche Syriens, über die er die Aufsicht hat. Alle diese Prägungen bedeuten mindestens: Aufsicht über das Ganze, Verantwortung und Sorge tragen für die Ortsgemeinde. Der Bischof ist Aufseher der ganzen Gemeinde und auch des Einzelnen und gehört der ganzen Gemeinde (Eph. 1,3; Magn. VI,1 Polycarp Sing. zu Incl.) an. *Sehen und Anschauen der Gemeinde ist Aufgabe und Werk des Episcopos.* Ignatius sieht in der Person des Bischof Damas von Magnesia oder des Polybius von Tralles die ganze Kirche (Mag. II und Tral.). *Wie Gott seine Kirche sieht*, so auch der Bischof. Ignatius sagt charakteristisch: Wenn man den sichtbaren Episcopos betrügt, täuscht man den unsichtbaren. In solchem Falle aber hat man nicht mit Fleisch zu tun sondern mit Gott, der das Verborgene kennt (vgl. Trall. II, 2. VII, 2; Phil. VII, 2). »Dem Erzpriester allein sind die Geheimnisse Gottes bekannt, der daselbst die Tür zum Vater ist« (Phil. IX). Auch in den Mahnungen des Ignatius erkennen wir *das Aufsichtsrecht des Bischofs.* Er mahnt die Gemeinde von Magnesia, indem er sagt: »In göttlicher Eintracht seid bestrebt, alles zu tun, *in dem der Bischof den Vorsitz führt an Gottes Stelle.* (Magnesia IV). Die Christen dürfen nichts tun, das wird öfter betont, ohne das Wissen des Bischofs. *Der Episcopos* ist der Mittelpunkt der Gemeinde Gottes und *trägt als Aufseher* die Verantwortung für das äußere und innere Leben der Kirche. Deshalb wird es verständlich, warum die Kirche von Antiochia den Kern der besonderen Aufgabe eines Gemeindeführers durch das geeignete und in Profangräzität so oft vorkommende Wort »o episcopos« charakterisierte. Für die Entstehung der Amtsbezeichnung aber war ein anderer Faktor gleichzeitig bedeutsam.

Diese Kirche hatte, vielleicht vor dem Jahre 100, angefangen, die besonderen Kompetenzen, die Jurisdiktion des Episcopos als des ersten, unbedingt notwendigen Führers der Ortskirche, gegenüber dem Presbyterium abzugrenzen. Das können wir durch Vergleich des Materials, das uns die Ignatiusbriefe liefern, ermitteln. Dort erkennt man durch Feinanalyse manche bedeutende Unterschiede zwischen der älteren christlichen Kirche von Syrien und der jüngeren von Kleinasien. Diese Entwicklung geschah gerade zur selben Zeit, in der die Kirche der Welthauptstadt Rom, aus Veranlassung der Unruhen in Korinth, wo die Gemeinde einige (ἑνίους) der Presbyter »ἐκ τῆς τετιμημένης λειτουργίας τῆς ἐπισκοπῆς«, »τῆς προσφερούσης τὰ δῶρα« absetzte (cap. 44) die katholische Norm von der Unabsetzbarkeit der »Presbyteroi-Episcopoi« niederschrieb.

---

[45]) Das Wort »συμπρεσβύτερος« im I. Petrusbrief (5, 1), welche aus Rom nach Pontus geschickt worden ist. Auch Polycarp scheint von der Idee des I Petrus beeinflußt zu sein. Siehe Polycarp an die Philip. Adr. Fr. Gerke, *Die Stellung des ersten Clemensbriefes innerhalb der Entwicklung der altchristl. Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts*, 1931 S. 108.

IV

Es fragt sich aber, wie diese Entwicklung vor sich gegangen ist, d.h. von welchem Zeitpunkt an bedeutet »o episcopos« nicht mehr einer aus der Zahl der Presbyter-ἐπίσκοποι, sondern nur »das Haupt des Presbyterkollegiums. Zuerst sollen wir die Frage nach der Herkunft des Bischofsamtes beantworten. Wir müssen zwischen der Herkunft und dem *Vorhandensein des Amtes einerseits und der Amtsbezeichnung »o episcopos« andererseits unterscheiden.* Die Amtsbezeichnung »ὁ episcopos« hatte sich innerhalb von 100 Jahren von Syrien über Kleinasien und Griechenland siegreich durchgesetzt. Im N. T. haben wir für die Gemeindeführer außer der Bezeichnung »πρεσβύτεροι, ἐπίσκοποι, ποιμένες, ἡγούμενοι, προϊστάμενοι, aber und »προεστῶτες πρεσβύτεροι«, was etwas besonderes bedeuten soll. Im Westen aber konstatieren wir um 96 eine Zurückhaltung gegenüber der Bezeichnung »ho episcopos»[46]). Diese Zurückhaltung ist erst am Ende des 2. Jahrhunderts überwunden.

A. Herkunft des Amtes

1. Wir haben oben das Faktum in der Urkirche gesehen, daß Jakobus seit 42 an die Spitze der Gemeinde in Jerusalem trat. Sein Amt war wirklich eine »*Successio Apostoloca*« und hat mit der Idee des Kalifats nichts zu tun[47]). Er regierte zusammen mit den Presbytern. *Das war das erste Vorbild, nicht nur für die christliche Kirche in Syrien, sondern für die Kirche überhaupt.*

2. Daß in vielen Gemeinden, wo Presbyter eingesetzt worden waren, ein gewisser formloser Vorstand – nicht Monarchie (vgl. Heussi S. 40) ein »προεστώς» πρεσβύτερος, ἐπισκοπῶν τὴν ἐκκλησίαν nach dem Weggang ihres Stifterapostels oder Charismatikers, wohl immer bestanden hatte, darf angenommen werden. Daß aber, der eine, der den Vorsitz hatte, der vorstehende Presbyter, bei Anwesenheit eines Apostels oder eines Propheten, wie es in einigen Gegenden geschehen sein soll, seine Stellung bei der Gemeindeversammlung vorläufig aufgeben mußte, versteht sich von selbst. Das Amt tis Episcopis (ἐπισκοπή) gehörte eigentlich dem Apostel und den Presbytern zusammen. Der Proestos (Justin) und die Presbyter weideten die Ortskirche, solange ein Apostel nicht da war. Alle diese hießen westlich von Ephesus Episcopen. Aber die Stelle des »προεστὼς πρεσβύτερος« war die eigentliche sedes apostolica. Deswegen ist es verständlich, warum die demütigen Herren, die an Stelle der Apostel im Presbyterkollegium saßen, solange diese abwesend waren oder nach ihrem Tode als Präsidenten fungierten, *in Ehrfurcht und Anonymität lebten.* Die *Anonymität charakterisiert die Zeit der sogenannten Apostolischen Väter. Das wird uns besonders im 1. Clemensbrief bestätigt,* wo uns die Demut der Gemeindevorsteher am deutlichsten vor Augen

[46]) Im I. Clemensbrief (59, 3) wird Gott als »παντός πνεύματος, κτίστης καί ἐπίσκοπος.« (Aufseher). Die Septuaginta nennt Gott den »episcopos« der menschlichen Herzen (Seelen): Sophia Salom. I, 6 τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος ἀληθὴς καὶ τῆς γλώσσης ἀκουστής. Im I. Petrusbrief wird Christus »ποιμήν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν«. (2, 25). Darin liegt der gleiche Sprachgebrauch wie im I. Clemens: ἐπισκοπή (und ἐπίσκοπος) *von Gott* und *Christus* für ihr Verhaltnis zu den Menschen gebraucht, enthalten, also die Momente der Aufsicht und der Behütung. (Weiteres Material bei Kittel. theol. Wörterbuch zum N. Test. Band). Diese Bedeutung fehlt nicht bei Ignatius (Rom IV, 1 an Polyc. Adr.).

[47]) Fr. von Campenhausen, *Die Nachfolge des Jacobus.* Zur Frage eines urchristlichen »Kalifats«, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, vierte Folge 12, XIII. Band 1950/51, Heft 2, S. 133f.

tritt[48]). Es ist ein bisher unbewertetes Faktum in der Geschichte des Urchristentums, daß nämlich nur sehr wenige Namen der ersten Kirchenführer uns erhalten geblieben sind.

Diese demütigen, προεστῶτες πρεσβύτεροι, die eigentlich Bischöfe waren, hatten weder in ihrem Nachruhm Interesse noch an Titeln und Würden. Die Bischofslisten sind ein Zeugnis dafür. Sie sahen ihren Dienst in der Kirche als demütige Diakonie für ihren Herrn. Deshalb waren sie weder ehrgeizig noch Machtmenschen. Daß sich ein Presbyter erhob, um die Macht an sich zu reißen, das war auf dem Boden des Urchristentums unmöglich. Das was Hermas über »πρωτοκαθεδρίται sagt, ist ungenügend eine solche Hypothese zu stützen[49]).

Das besondere Amt des einen vorstehenden Presbyters – des Episkopos – ist auf Grund des Vorbildes in Jerusalem, dann unter bestimmten Voraussetzungen in Ephesus, Kreta[50]) und ständiger in Antiochia, Syrien und Kleinasien von 42–80 nachgeahmt worden und auch aus den Verhältnissen im Christentum natürlich heraus erwachsen. Das geschah in Rom erst im Jahre 64[51]). Das dreifache Amt war da (siehe auch Harnacks Entstehung S. 45) aber das Zusammensein und -wirken »des Proestos« mit den Presbytern, die im Westen Episkopen hießen, und die Demut der Kirchenführer verhinderten ihr Erscheinen nach außen. Sie blieben anonym bis zur Zeit des Ignatius und Polycarp hinaus. Es ist ein Verlust für die Wissenschaft, daß die Denkschriften des Hegesipp verlorengegangen sind, denn bei Hegesipp waren sicher andere Namen von Bischöfen erwähnt. – Aber das Alter der Amtsverrichtung des Bischofs scheint philologisch und historisch bestätigt, denn durch Ignatius selbst und seine Nachrichten über Bischöfe und Bistümer in Kleinasien und Syrien (siehe die wertvolle Nachricht vom 10. Kapitel des Briefes an die Philadelphier) und mittelbar für den Westen, reichen wir tief ins 1. Jahrhundert hinein und spüren, was im letzten Jahrzehnt (60–70) der apostolischen Zeit geschehen ist, als Simeon dem Jakobus (61–62) in Jerusalem und

---

[48]) Das hat schon Ad. von Harnack im Jahre 1929 (*Das Schreiben* o. c.) betont. S. 126.

[49]) Ad. von Harnack (*Entstehung*, S. 55) schreibt, »daß Hermas in Vis. II, 5 die Gesamtorganisation der Kirche mit der lokalen (wie im Epheserbrief) verknüpft und bildet nun die Reihe ἀπόστολοι, ἐπίσκοποι, διδάσκαλοι, διάκονοι, d. h. die lokale Org. ist ihm in den Bischöfen und Diakonen gegeben (auf S. 56 schreibt: Leider läßt sich . . . nicht feststellen, wie sich die Presbyter zu den Bischöfen und Diakonen verhalten haben und dasselbe gilt für die einmal genannten ποιμένες, die für die Schafe verantwortlich sind. Sim. IX, 31, 6, wer sind sie? Presbyter oder Bischöfe?). Das Verhältnis beider Gruppen bleibt dunkel.« Diese Meinung von Harnack und anderen ist fehlerhaft. Siehe Text S. 5. In Vis. II, 2, 6 werden aber die »προηγούμενοι τῆς ἐκκλησίας« ermahnt, ihre Wege in Gerechtigkeit zu berichtigen. Man kann unter ihnen, (s. I. Clem.), sagt Harnack (s. 55), nur jede Art von Leitenden verstehen –, und in Vis. III 9, 7 erhalten sie noch eine verschärfte Mahnung; zugleich aber werden ihnen die πρωτοκαθεδρίται *ausdrücklich hinzugefügt*. Wer diese sind, ist leider nicht angegeben (nach Mand. XI, 1) sitzt der Pseudoprophet auf dem Kathedra und nach Mand. XI, 12 strebt er nach der πρωτοκαθεδρία) . . .«. – Aber Harnack sagt weiter: »Immerhin ist, in Rücksicht auf den *kommenden* monarchischen *Episcopat*, die Tatsache des Ζῆλος περὶ πρωτείων (Sim. VII, 7, 4) wichtig (vgl. III. Joh. 3, ὁ φιλοπρωτεύων) und nichts hindert, die streitenden unter den Episcopoi zu suchen.« Harnack war der Meinung, daß das Bischofsamt erscheint als spätere origienelle Schaffung die in Rom zur Zeit des Pius (140–150) eingeführt wurde, (Mission[4] 440–485) während Sohm für die Zeit des Sixtus (114[2]–46) auftrat. Diese Meinungen sind fehlerhaft, denn sie ignorieren daß, 1) was Ignatius uns vorträgt, 2) daß Ignatius zwei Generationen vertritt und 3) daß, was wir weiter unten, über Rom und Ignatius, aus den Quellen schöpfen.

[50]) Die außerordentliche Aufgabe des Timoteus in Ephesus und Titus in Kreta, wo sie als Stellvertreter des Apostel Paulus während seiner Abwesenheit fungierten, hatte eine große Rolle für die Einsetzung eines Bischofs in jeder Gemeinde gespielt.

[51]) Dieses Thema werde ich später behandeln.

Ignatius dem Evodius (68?) folgte. Damals herrschte, so glaube ich, noch die Form: Evodius und die Presbyter[52]).

Es ist deshalb richtig von Beyer (Theol. Wörterb. zum N. Testament II) angenommen, daß keines der in der hellenischen redenden Welt mit dem Begriff Episkopos bezeichneten Ämter mit dem Bischofsamt soviel gemeinsam hat, daß man die Möglichkeit eines geschichtlichen Zusammenhangs ernsthaft bejahen könnte. Auch die wissenschaftliche Bearbeitung des Materials und der Tatsachen der Verfassung des Urchristentums gestatten uns nicht, die Meinung Goetzes (eben da II) anzunehmen, daß Archisynagogos und Hypirätis der Synagoge das Muster für Episcopos und Diakonos gebildet haben. Die Urformen:

Ἰάκωβος Πρεσβύτεροι (Apostelgesch.)	Κλήμης Πρεσβύτεροι Προϊστάμενοι τῆς Ἐκκλησίας (Hermas)	Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ Πρεσβύτεροι (Polycarp Phil.)	ὁ πρεσβύτερος/συμπρεσοἱ πρεσβύτεροι/βύτερος (II u. III Joh. (I. Petrus) u. Ireneus)

und »προεστῶτες πρεσβύτεροι« ἢ προεστῶτες: οἱ πρεσβύτεροι« waren etwas dem Christentum eigenes. Diese spezifisch christliche Bildung hat einen gewissen Einfluß aus dem Judentum erfahren, denn es gab zwischen dem synagogalen und dem altkirchlichen Gottesdienst manche sachlichen Übereinstimmungen in Bezug auf die jüdischen und die christlichen kultischen Ämter (vgl. Beyer, ob. c bei Kittel: Theol. Wörterb. zum N. T.).

1. Der Synagogenvorsteher hat den Gottesdienst zu leiten, er sorgt für die äußere Ordnung im Raum, er betreut das Gebäude; aber ob immer nur ein Archisynagogos fungierte oder meherere nebeneinander, ist aus den Quellen nicht ersichtlich. (Dies ist die Auffassung von Ellbogen in seinem Werk »Der jüdische Gottesdienst und seine geschichtliche Entwicklung 2. Aufl. 1924, 483). Neben dem Archisynagogos gab es auch Presbyteri, aber es sind zwischen ihnen wichtige Unterschiede vorhanden (theol. Wörterbuch zum N. T., D–H, S. 90,3f.). Vor allem hatte der Synagogenvorsteher nach unserem Wissen kaum etwas mit der Leitung der Gemeinde als Glaubens- und Liebesgemeinschaft zu tun. – Auf Grund also der Erforschung der Quellen glaube ich nicht, daß wir von einem Rätsel (Beyer bei Kittel) für die dreifache Gliederung des Amtes sprechen dürfen.

*

Auch der Lagervorsteher der Damaskusgemeinde bringt uns kein Vorbild für die Herkunft des Amtes des Bischofs. Ein solches ist auch nicht notwendig (Beyer bei Kittel 615). So wie gewisse vertraute Formen synagogaler und pharisäischer Ordnung, so mögen auch die Regeln der Gemeinde von Qumran, die den Christen vielleicht vor Augen gestanden haben[53]), einen äußeren Einfluß ausgeübt haben. *Das Wesentliche und die zentrale Stellung des Bischofs in der Kirche Christi sind neu.* Wie die Kirche als Ganzes etwas Neues und Eigenes war, das aus dem Auftrag des Herrn entstand, das Evangelium und das Heil den Menschen zu verkündigen und Ihm in der innerlichsten aller Gemeinschaften nachzuleben, so haben sie die zur Erfüllung ihrer Sendung notwendigen Ämter neu geschaffen oder sie sich aus der Sache heraus schenken lassen. Nicht bloß der Zwang der

[52]) Diese Frage braucht eine besondere Behandlung.

[53]) Χαστούπης Ἀθ. Τὸ Ἐγχειρίδιον τῆς Πειθαρχίας in Band. Εὐχαριστήριον zu Prof. Alivisatos; herausgegeben von Ger. Konidaris Athen 1958.

Verhältnisse und Bedürfnisse der Kirche Jesu und das Apostolat als unmittelbare Beauftragung Jesu Christi an seinen Schüler, weiterzuwirken, sondern auch die von ihm der Kirche übertragene Ermächtigung und ihrer Fülle noch dazukommende Sendungsgewalt hatten die Institution geschaffen und ausgegliedert[54]).

B. Hauptpunkt: Die Amtsbezeichnung Antiochia und Rom

a) Während die Amtsbezeichnung Presbyter vom Judentum übernommen ist, stammt die Bezeichnung Episcopos oder Episcopi aus dem Hellenentum. Auf heidnischem und dann auf heidenchristlichem Boden in Ephesus, Philippi und Kreta sind diese Amtsbezeichnungen eingeführt, aber in Antiochia und innerhalb von 30 Jahren höchstens (zwischen 70–100), ist nur die Amtsbezeichnung ὁ ἐπίσκοπος im neuen Sinne eingeführt und danach im Osten durchgesetzt.

b) Im Gegensatz zum Osten blieb für den Gemeindeführer im Westen, wo noch die archaischen Zustände herrschten, die Bezeichnung: o presbyteros.

Unter welchem Einfluß aber lebte im ersten Jahrhundert die Kirche des Ostens und des Westens? Das können wir aus den Quellen in großen Zügen ermitteln.

1. Ignatius von Antiochia, dessen Leben tief in der Apostolischen Zeit wurzelt (er muß ungefähr 20 Jahre alt sein, als Jakobus den Märtyrertod erlitt), stand unter folgenden Einflüssen:

a) der Verfassungsverhältnisse in Jerusalem zwischen 60–70,

b) des in der heidnischen Umgebung stark verbreiteten Begriffs »episcopos«[55]).

Den Begriff »Episcopos« = Aufseher, eingeführt seit den Tagen des Paulus in Ephesus und Philippi, umwob schon die ganze reiche Geschichte, welche dies Wort seit den Tagen Homers zur Beschreibung göttlichen Seins und Tuns durchmachte, bis Jesus Christus als »Episcopos« erschienen war.

c) Ignatius stand auch unter dem Einfluß des NT, aber nicht so sehr unter dem des AT. Es ist bekannt, daß die Septuaginta den Begriff »Episcopos« in der gleichen doppelten Weise anwendet, in der er in der heidnischen Gräzität gebraucht wird: als »Bezeichnung Gottes« und in der allgemeinen Profanbedeutung »Aufseher« über allerlei Bereiche. Gott ist Ephoros, Episcopos und Cardiognostis. Wenn nach polytheistischem Glauben jede Gottheit wenigstens über bestimmten Menschen und Dingen als Episcopos waltet, so tut es der eine Gott in sehr viel umfassenderer Weise. Er ist der Episcopos schlechthin, der alles durchschaut.

Fragen wir jetzt nach dem Einfluß des AT. bei Ignatius und Polycarp, dann ist zu konstatieren, daß diese beiden Männer am meisten die Psalmen gebrauchen. Aber Polycarp scheint – wie uns die Adresse des Polycarpbriefes des Ignatius bezeugt – von der Idee beeinflußt zu sein, daß vielmehr Gott Vater und der Herr Jesus Christus Bischöfe sind. Ignatius selbst spricht bei einer anderen Gelegenheit (Brief an die Römer) auch so: »Gedenket in Eurem Gebet der Kirche von Syrien, die ja statt meiner Gott zum Hirten hat. Jesus Christus allein wird ihr Bischof sein und Eure Liebe.« (Kap. IX). Diese Ausdrücke sind aber vereinzelt.

Aus den neutestamentlichen Schriften finden wir zwar bei Ignatius Anklänge an Matthäus, Johannes, die Apostelgeschichte, den Römer- und 1. Korintherbrief, Galater-, 1. Thessalonicher-, 1. Timotheus- und Titusbrief; aber an keine der für unsere Frage entscheidenden Stellen. Es ist aber sehr interessant, daß wir bei Polycarp mehrere Anklänge an den 1. Petrusbrief und den 1. und 2. Johannes-

[54]) Schmaus, Kathol. Dogmatik Bd. III, 1 S. 500.

[55]) Siehe den ausführlichen Artikel ἐπισκοπεύω, ἐπισκέπτομαι, ἐπισκοπή usw. bei Kittel: Theol. Wörterbuch zum N. Testament. Band II, von Beyer.

brief haben, aber auch an den Römer-, 1. Korinther-, Galater-, Epheser-, 2. Thessalonicher-, 1. und 2. Timotheusbrief sind manche Anklänge da. Dadurch können wir die Überschrift des Polycarpbriefes an die Philipper[56]) verstehen: »Polycarp und die Presbyter mit ihm«. Er nimmt den Bischofstitel nicht für sich in Anspruch und man darf sagen, er vermeidet ihn sogar: warum, haben wir oben gesehen[57]). Dagegen bezeugt die Art und Weise, wie sich Polycarp mit seinen Presbytern zusammenschließt, daß er diesen Titel dem des Episcopos vorzieht. Wir können zur Erklärung dieses Umstandes zwar Ignatius (wie Walter Bauer: Handbuch zum NT, Ergänzungsband II, 284 – Phil. Inschrift: Episcopoi kai oi s n afto presbyteroi kai diakonoi; Magn. 15; Polycarp Martyr. Pol. 16,4 und Irenaeus (II,34) heranziehen, aber besser ist, daß wir uns an das Wort: sympresbyteros aus dem 1. katholischen Brief des Petrus erinnern. Polycarp betrachtet sich als ho Presbyteros. Mit Polycarp sind wir an den Grenzen des Westens, wo sowohl der Einfluß des AT als auch des 1. und 2. Johannes- und 1. Petrusbriefes größer und tiefer ist, als im heidn. Osten (Syrien).

d) Im 1. Clemensbrief sind viele, sehr viele Stellen aus dem AT (nicht Septuaginta) übernommen, während nur wenige Anklänge an neutestamentliche Schriften zu finden sind. Clemens lebt tief im AT und preist die christliche Demut. Man darf den Brief als die christliche Schrift über die Demut charakterisieren. Und dieser Charakter – von größter Bedeutung für die nachapostolische Zeit – wird durch die Anonymität verschärft.

e) Das Amt »tis Episcopis« haben die Presbyter (die auch im Westen außerdem »Episcopen« hießen). Er gebraucht aber nur zweimal den doppelten Terminus technicus »episcopoi und diakonoi« um die biblische Fundierung des Amtes auf Grund von Jes. (Kap. 60. 17) zu begründen. Er spricht auch von der Episcope τῆς Βασιλείας τοῦ Θεοῦ (43): *Gott allein wird »ho episcopos« genannt.* »Der hineinspäht in die Unterwelt, der ist der, der die Werke der Menschen erforscht, der ist der Schöpfer und Aufseher jeglichen Geistes . . .« (Kap. 59, 3). Jesus ist der ἀρχιερεύς (Kap. 61, 2). Wir dürfen hier vermuten, daß der demütige Clemens und lange Zeit seine Nachfolge und die Römer, eine Zurückhaltung oder Bedenken für den Gebrauch des Wortes »ho episcopos« für den Gemeindeführer hatten. Wir haben bei Clemens nur Anklänge an das dreifache Amt (Kap. 40). Die Bedenken dauerten, wie es scheint, bis zur Zeit des Ireneus, bei dem dreimal Bischöfe von Rom Presbyter genannt werden (bei Euseb. V, 24, 14 5. Vgl. Stephanides: Kirchengeschichte S. 40).

Diese Amtsbezeichnung für den Bischof steht, wie ich glauben möchte, unter dem Einfluß des 1. Petrus- und des 2. und 3. Johannesbriefs, wie es auch der Fall bei Polycarp zu sein schien. Die archaischen Zustände herrschten längere Zeit in Rom, und die Entwicklung in der Verfassung ging langsamer vor sich, bis zur Zeit des Viktors(?)

Das Wort »ho Episcopos« ist zwar schon in der heidnischen Zeit im Westen als Fremdwort ins lateinische aufgenommen worden, aber nur gelegentlich – also spärlich – zur Benennung staatlicher Aufsichtsbeamten verwendet worden (Beyer o. c. 609). Dagegen ist im Osten ein häufiger und bunter Gebrauch des Wortes »o episcopos« zu konstatieren. Wir begegnen in der hellenischen und griechisch-römischen Welt häufig dem Gebrauch dieser Amtsbezeichnung für Aufsichts- und Verwaltungsbeamte, auch in Kultusgenossenschaften, und finden sie auch in Inschriften für Ämter in Bauwerken, vornehmlich in Syrien. Deissmann

[56]) »Πολύκαρπος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρεσβύτεροι.« –
[57]) Seite 283.

hat sich bei der Besprechung einer Inschrift auf Rhodos so geäußert: über die Funktionen dieses »Episcopos« muß ich mich jeglicher Äußerung enthalten. Der bloße Umstand, daß das Wort bereits in den vorchristlichen, sacral-technischen Sprachgebrauch aufgenommen wurde, ist wichtig genug«[58]). Er hatte recht.

5. Wir können nun durch das Angeführte verstehen, warum Antiochia keine Bedenken für den Gebrauch des Wortes »ho episcopos« hatte. In der Heidenwelt wurde dieses Wort tagtäglich gebraucht, und es war geeignet um die Aufgabe und zugleich den Kern der Tätigkeit »τοῦ προεστῶτος πρεσβυτέρου« oder des Vorstehers der Gemeinde zu charakterisieren. Auch die besondere Zuständigkeit des Bischofs für das äußere und innere Leben der Ortsgemeinde und die Abgrenzung gegenüber dem Presbyteriat wurde durch diese Amtsbezeichnung gekennzeichnet. Die Zuständigkeit des Bischofs in Ausübung der Sakramente ist nur bei einem Sakrament – der Weihe – größer als die der Presbyter. Johannes Chrysostomos (XI Homilie zu Timotheus Migne P. G. 62, 553) sagt über den Unterschied zur Kompetenz zwischen Presbyter und Bischöfe folgendes: »ὅτι οὐ πολὺ τὸ μέσον αὐτῶν (d. h. der Presbyter) καὶ τῶν ἐπισκόπον«, denn sie zeichnen sich wie jene auch beim Lehren und Schutz der Kirche aus, und das, was Timotheus über die Bischöfe sagt, paßt auch für die Presbyter. τῇ γὰρ χειροτονίᾳ μόνῃ ὑπερβεβήκασι καὶ τοῦτο μόνον δοκοῦσι πλεονεκτεῖν τοῖς πρεσβυτέροις.«

*

* *

Welches war die Tätigkeit des Episcopos? Er hatte das oberste Aufsichtsrecht über die Mission und die Verkündigung des Wortes Gottes, über den rechten Glauben der Ortsgemeinde, über die richtige Ausführung der Sakramente. Er hat vor sich immer die ganze Gemeinde Gottes. Er kümmert sich um das ewige Heil der »Heiligen« und trägt die Verantwortung für den Lebenswandel der Gemeindeglieder ebenso wie für die Einheit im Glauben und die Verfassung der Gemeinde Gottes. Zwar sind die Presbyter seine Mitarbeiter in der Episcope, *aber er eigentlich sieht das Ganze und beaufsichtigt es ebenso wie den Einzelnen.* Denn das Weiden der Herde Christi durch Wort und Sakrament setzt das Anschauen und die Aufsicht, das Überwachen des inneren und äußeren Lebens der Gemeinde und gegebenenfalls ein Besichtigen voraus.

In der Eucharistiefeier stand der vorstehende Presbyter in der Mitte der übrigen Presbyter, die westlich von Ephesus auch Episcopen hießen. Die Amtsbezeichnung galt für alle, den Bischof wie für die Presbyter, die bei den Liebesmahlen vor den Tischen, mit dem Gesicht zur Gemeinde hin standen. Sie sahen auf sie und achteten darauf, daß die Eucharistie richtig ausgeführt wurde. Aber der in der Mitte der Presbyter stehende Proestos Presbyteros (1. Tim. und Justin) war »o katexochen ἐπισκοπῶν to plithos«[59]). Er sieht, er schaut das Ganze und führt die Aufsicht angesichts Gottes und seiner Gemeinde.

Es wird dadurch klar, wie es dazu kam, daß diese Amtsbezeichnung dem Haupt des Presbyterkollegiums gegeben wurde. Es ist eine Bezeichnung, die sozusagen aus der Sache selbst herausgewachsen ist. Der vielfache Gebrauch der Bezeichnung in der Profangräzität und die Einbürgerung in der urchristlichen Gemeinde, sogar im NT und *vor allen Dingen die Tatsache, daß das Wort absolut geeignet war, um den Kern der Aufgabe des vorstehenden Presbyters zu charakterisieren, sind die Gründe, die die Heidenkirche von Antiochia veranlaßten, diesen Terminus technicus*

[58]) bei G. Kittel. Theol. Wört. z. N. T. II, 609 Anmerk. 14.

[59]) 'O κατ' ἐξοχὴν ἐπισκοπῶν τὸ πλῆθος (= die ganze Gemeinde). Siehe über das »πλῆθος« bei Gerke. Die Stellung des I. Clemensbriefes usw. S. 129f.

einzuführen und durchzusetzen. Der griechische Geist dieser Kirche des Hellenismus konnte keine, aus dem Alten Testament kommenden Bedenken, wie sie uns im Westen vor Augen treten, gegen diese Amtsbezeichnung haben. *Darum wagte Ignatius das Bild: . . . in göttlicher Eintracht seid bestrebt, alles zu tun, in dem der Bischof führt an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel«* (an Magn. VI, 1).

Die Einführung in Antiochia dieser Bezeichnung geraumer Zeit vor 100 bedeutete bloß eine Beschränkung des Begriffes. Nur das Haupt des Presbyter-Episcopen-Kollegiums durfte von nun an »ho episcopos« heißen. Diese Amtsbezeichnung war vielleicht ein neuer Anlaß (Veranlassung) oder eine neue Ursache dafür, seinen besonderen Wirkungsbereich, die Jurisdiktio, gegenüber dem Presbyterium abzugrenzen. Dieser Prozeß, den uns die Briefe des Ignatius bezeugen, stärkte den Versuch, die Amtsbezeichnung »o episcopos« schneller durchzusetzen.

Auf Grund der Quellen und deren richtigem Verständnis, vor allen Dingen der Ignatiusbriefe, möchte ich auch über die Gründe, die Antiochia veranlaßten statt der Bezeichnung »proestos presbyteros« oder »ὁ πρεσβύτερος« oder »ὁ προεστώς«[60]) die Amtsbezeichnung »o episcopos« einzuführen, zusammenfassend kurz folgendes sagen; wobei ich den Gebrauch des Wortes im heidnischen Milieu (Ephesus, Thera, Rhodos, Euböa, Kreta, Syrien) voraussetze:

1. daß der »πρωτος πρεσβύτερος« von Antiochia die Aufsicht über das ganze Syrien, einschließlich der Mission hatte,
2. Die Aufsicht τοῦ προεστῶτος in jeder Versammlung der Ortsgemeinde, einschließlich der Eucharistiefeier,
3. sein Amt der Aufsicht = ἐπισκοπή, welches uns in Apg. 1,20, im 1. Tim.brief für das Amt des Apostolats, auch zweimal im 1. Clemensbrief (44,1 und 44,4) bestätigt wird. – Es handelt sich also um das Aufsichtsamt, verbunden mit dem christlichen Kultamt.
4. seine Aufsicht über die Verwaltung, insbesondere über die Gelder der Gemeinde,
5. seine Obhut, die Behütung des rechten Glaubens und des Wandels der Gemeinde,
6. die Anwendung des Wortes im NT und in den Pastoralbriefen.

Alle diese Faktoren hatten gleichzeitig (vielleicht zwischen 70–90) im Osten zusammengewirkt, so daß die hellenistische Kirche von Antiochia diesen letzten Terminus technicus eingeführt und sanktioniert hatte. Erst nach 100 Jahren wurde das Wort bloß ins Lateinische übernommen und von dem westlichen Teil der katholischen Kirche benutzt. Das ist geschehen, weil der Terminus technicus »ὁ ἐπισκοπος« wirklich die passendste und richtigste Amtsbezeichnung war und die Voraussetzung der Tätigkeit des vorstehenden Presbyters als auch das Wesen des Begriffs Bischofs ausdrückt.

---

[60]) Wir wissen nicht, wie die Kirche von Antiochia den προεστῶτα τῆς ἐκκλησίας vor der Zeit des Ignatius nannte. Es besteht leider eine historische Lücke in den Quellen der Geschichte der Kirche von Antiochia. Ich habe schon im 1. Heft des A Bandes (S. 58), bei der Untersuchung der Quellen und ihrer Chronologie bemerkt, daß der Verfasser der Apostelgeschichte (Lukas) in seiner Erzählung die Kirche von Antiochia in den Händen der Charismatiker läßt, und plötzlich erscheint bei Ignatius die Verfassung der ständigen Ämter in so entwickelter Form, wie wir sie kennen. Würde das Buch von einem unbekannten Antiochener (denn der Verf. kennt ausgezeichnet Syrien) in den 80 Jahren geschrieben worden sein, dann wurde er über die ständige Verfassung geschrieben haben. Die Möglichkeit, daß zur Zeit des Evodius (des Vorgängers des Ignatius) die Formel »Εὐόδιος καὶ οἱ πρεσβύτεροι«, wie in Jerusalem »Ἰάκωβος καὶ οἱ πρεσβύτεροι« (Apg.) im Gebrauch war, bleibt bestehen.

Unbekannte theologische Aussagen Newtons

Eine Anregung

Von Heinrich Kanz, Darmstadt

I

Newtons Werk ist im deutschen Sprachraum vorwiegend als das des Begründers moderner Naturwissenschaft bekannt. Es erscheint an der Zeit, ihn in seiner Bedeutung für den philosophischen Geisteskampf der Gegenwart zu würdigen. In dieser Hinsicht ist noch alles zu leisten.

Fr. Dessauer hat sich in seiner Veröffentlichung »Weltfahrt der Erkenntnis, Leben und Werk I. Newtons« (Würzburg 1945) bewußt einer überwissenschaftlichen Darstellungsform bedient. Somit geht diese nicht unmittelbar in die wissenschaftliche Fragestellung ein. Überdies ist es das einzige moderne Werk, das seinem Ziel nach Newtons außernaturwissenschaftliche Größe für die wissenschaftliche Publizistik hätte würdigen können.

So bleibt der Hinweis auf die Zukunft und auf kompetente Sachbearbeiter im größeren Rahmen. Uns ist es wichtig, zunächst einmal von der Gottesfrage her Newton als einen modernen Gottessucher für unsre Zeit neu herauszustellen.

Newton darf als wahrhaft universaler Denker gelten. Nicht deshalb, weil er auch theologische Werke verfaßt hat, sondern weil er in seinen Philosophiae naturalis Principia mathematica (zitiert nach Editio tertia aucta et emendata, London 1726) zu einem Gottesbild ausdrücklich von seinen Kategorien aus gefunden hat. Der Bezug seiner Wissenschaft zu einem Ordnungsbild des gesamten Seins ist von ihm gegen Schluß ausführlich formuliert. Er ist gerade als Naturwissenschaftler auch Theologe. Dies konnte im 19. Jahrhundert übersehen werden. Aber heute kann es nicht mehr unbesprochen bleiben. Viele Bestrebungen in der modernen Naturwissenschaft laufen auf eine Einigung zwischen Natur- und Geisteswissenschaft hinaus. Um so reizvoller ist es, wie Newton ohne alle Vorbehalte von sich aus eine solche errungen hat.

Schon lange wird eine geistige Kraft gesucht, die rein naturwissenschaftlich zum Sein vorstößt, indem an den Grenzen der Überschritt gewagt wird. Die sogenannte induktive Metaphysik hätte Newton schon längst als Kronzeugen anrufen können.

Kant spricht als Ergebnis seiner Überlegung, indem er die Philosophie in Bezug zum gesunden Menschenverstand setzt, folgendes aus: »Aber verlangt ihr denn: daß eine Erkenntnis, welche alle Menschen angeht, den gemeinen Verstand übersteigen und euch nur von Philosophen entdeckt werden solle? . . . Die höchste Philosophie kann es nicht weiter bringen in Ansehung der wesentlichen Zwecke der menschlichen Natur, als die Leitung, welche sie auch dem gemeinsten Verstande hat angedeihen lassen.« (Kritik der reinen Vernunft, Reclam 628.)

In diesem Sinn soll hier das Gottesbild Newtons aus den Principia interpretiert werden. Als Ergebnis werden wir erstaunliche, in Fachkreisen weithin unbekannte Formulierungen bezüglich Gottes stehen, die ungemein fruchtbar in die moderne Geisteslage hineinwirken können.

II

Philosophische Voraussetzungen Newtons

Für die Deutung der Newtonschen Gedankengänge ist seine philosophische Grundanschauung heranzuziehen. Sie wird in den Formulierungen der Principia verdeutlicht.

1. Die Erkenntnishaltung im Allgemeinen

Newton kommt nur von der Empirie zu seinen philosophischen Überzeugungen. »Hypotheses non fingo. Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est; et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae in philosophia experimentali locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis et redduntur generales per inductionem« (Scholium Generale III. B).

Danach darf nur die Ableitung von Phänomenen ernst genommen werden. Hypothesen dürfen nicht herangezogen werden, da sie ohne Phänomene gebildet werden. Interessant ist, daß das lateinische deducitur nicht im Sinne einer philosophischen Deduktion verstanden wird, sondern als wörtliche Ableitung aus den Phänomenen. Diese wird als propositio bezeichnet, die durch Induktion Erkenntnisbedeutung gewinnt.

»In philosophia experimentali (Wolfers übersetzt bezeichnenderweise »Experimentalphysik«, Berlin 1872) propositiones per inductionem collectae, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiae«. (III. B., Regel IV)

Hier wird der Grad der Gewißheit, den die Allgemeinsätze haben, ausdrücklich besprochen. Diese können pro veris oder pro veris quamproxime d. h. für wahrscheinlich gehalten werden, wenn und solange nicht andre Erscheinungen im Sinne der Naturwissenschaft auftauchen.

Gleichwohl besteht wahre Wissenschaft erst in der Suche nach Gesetzen, wie auch die Stufe der allgemeinen Erkennbarkeit gefaßt werden mag. Die Ratio findet die Zusammenschau der Tatsachen auf Grund der Wahrnehmung. Als Regel III wird deshalb die Frontstellung gegen den Rationalismus der eingeborenen Ideen bezogen: »Daß die Körper undurchdringbar sind, non ratione, sed sensu colligimus«.

Das hindert Newton nicht, in der ersten Erkenntnisregel (III. B.) den Satz aufzustellen: Die Natur ist einfach und weist keinen Luxus an überflüssigen Ursachen auf. (Natura enim simplex est et rerum causis superfluis non luxuriat.) Damit wird nun doch eine Naturanschauung geboten, die nicht durch aprioriischen Allgemeinsätzen allein gefunden werden kann. Das Postulat von der Einfachheit der Natur entspringt letzten Endes dem Urstreben des philosophischen Menschen, einen Nenner für die Wirklichkeit zu erhalten. Newton gebraucht

diesen Satz von der Einfachheit zunächst an der zitierten Stelle als Forschungsmaxime. Wie er ihn aber wirklich versteht, geht aus folgenden Anschauungen der Realität hervor.

2. Kausalität – Finalität

Bei der Interpretation der ersten Regel »Es existieren keine überflüssigen Ursachen« dürfte nicht übersehen werden, daß ihr erkenntnistheoretischer Gehalt nicht kritisch angegangen ist. Im Zusammenhang mit den Grundpositionen Newtons in der Frage der Kausalität und Finalität ergibt sich jedoch die vorsichtige Annahme, daß Newton nicht im Banne eines positivistischen Empirismus steht. Die englische Tradition eines Occam, Roger Bacon, Bacos v. Verulam usw. liebt die Erfahrung und das konkrete Denken. Die Kritik an überkommenen Kategorien abstrakter Prägung ist ein Merkmal dieser Geisteshaltung, die dem gesunden Menschenverstand ohne Verstiegenheit huldigen will. Newton spricht zwar den markanten Satz aus: »Hypotheses non fingo«, versteht ihn aber nicht als Absage an die Metaphysik. Wie könnte er sonst die Begriffe der Kausalität, der Finalität, der Substanz und der Person als positive Aufbauelemente gebrauchen, die die metaphysische Wirklichkeit treffen sollen?

Die Finalität ist kein biologischer Hilfsbegriff, kein Streitbegriff philosophischer Schulen. Newton versteht sie universal als reale, wissenschaftlich erkennbare Qualität der Gesamtwirklichkeit. Als eigene Anschauung der Naturwissenschaft bei Newton bietet sich die Bemerkung: »Wenn die Fixsterne Zentren ähnlicher Systeme sind, dann werden auch sie zu gleichem Zweck konstruiert der Herrschaft *eines* Wesens unterstehen« (Et si stellae fixae sint centra similium systematum, haec omnia simili consilio constructa suberunt unius domini 527).

Von daher ergibt sich der Umfang des Finalitätsbegriffes. Alles hat seine Zielrichtung auf diesen Einen hin, den wir auch per sapientias et optimas rerum structuras et causas finales (ebd.) erkennen und wegen der Vollkommenheiten bewundern. Die empirische Einsicht in die Vollkommenheit der Dinge führt zur Überzeugung einer Gottheit, die sine causis finalibus nihil aliud est quam fatum et natura.

Gerade die Tatsache der Finalursachen widerspricht der Gottesanschauung des Fatalismus und des Naturalismus, die Newton bekämpft. Die Naturwissenschaft hat die Aufgabe, von hier aus die Phänomene der Natur zu erörtern, da es ihre vornehmste Pflicht ist (»haec de deo, de quo utique ex phaenomenis disserere, ad philosophiam naturalem (Naturwissenschaft) pertinet«), Gott in der Natur zu finden. Dieser Gott ist durchaus mit dem Begriff persona zu fassen.

3. Persona – Substantia

Es erscheint nicht erstaunlich, daß man in weiten Kreisen der Naturwissenschaft bei Newton als dem Begründer modernen Forschens mechanistische Begriffskonstruktionen vermutet. Dies mag von der Begriffswelt des 19. Jahrhunderts herrühren, in deren Bann man auch historisch die großen modernen Naturwissenschaftler sah. Um so bedeutsamer wird das folgende Anschauungsgefüge Newtons für heutige Diskussionen der Naturphilosophie und Anthropologie werden können. Der Personbegriff Newtons wird in einigen Sätzen sichtbar, die zur Einführung der Existenzweise der Gottheit dienen.

Omnis anima sentiens diversis temporibus, et in diversis sensuum, et motuum

organis eadem est persona indivisibilis . . . Omnis homo, quatenus res sentiens, est unus et idem homo durante vita sua in omnibus et singulis sensuum organis« (527 ff.).

Danach ist jedes Lebewesen eine unteilbare persona, die zu verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Organen dieselbe ist. Von da erfolgt der Schluß auf den Menschen. Insofern der Mensch eine res sentiens ist, muß er als ein und derselbe Mensch während seines ganzen Lebens und in allen Organen existieren.

Das gibt den Rahmen, um auf die Substanz der Gottheit zu schließen. Diese muß personal gesehen ein und dieselbe sein, immer und überall.

Deus est unus et idem deus semper et ubique. Omnipraesens est non per virtutem solam, sed etiam per substantiam: nam virtus sine substantia subsistere non potest (ebda).

So ist also Gott allgegenwärtig nicht durch seine Wirkung (virtutem) allein, sondern auch per substantiam. Wie nämlich die Seele in all ihren Akten real ein und dieselbe ist, von der die Kraft der Betätigung kommt, so auch kann die virtus Gottes ohne Substanz nicht subsistent (selbständisch) wirken und deshalb sein.

(Wir haben zwar keine Idee von der Substanz Gottes, aber die Menschen müssen wissenschaftlich folgern, daß eine Substanz im oben gedeuteten Sinn vorliegt; s. unten).

Der Substanzbegriff Newtons ist hiernach implizit im tradierten Sinn metaphysisch. Man meint die Persondefinition des Boethius und seiner Nachfahren zu hören, die ohne metaphysischen Substanzbegriff nicht zu verstehen ist. Sogar das lateinische Wort subsistere ist völlig unter diesem Aspekt des Sichselbstgehörens gegeben.

Man fragt sich, wie im deutschen Sprachraum diese Ansicht des maßgeblichen Naturwissenschaftlers fast völlig unbekannt bleiben konnte und auch in der metaphysikfreundlichen modernen Philosophie keine Rolle spielt.

Newton möchte nicht mißverstanden werden. Er betont seine Forschungsart an der gleichen Stelle: »Videmus tantum corporum figuras et colores, audimus tantum sonos, tangimus tantum superficies externas . . . intimas substantias nullo sensu, nulla actione reflexa cognoscimus; et multo minus ideam habemus substantia dei.« Wir erkennen die Mitte der Substanzen durch keine Sinne, durch keinen reflexiven Erkenntnisakt. Wir haben um viel weniger eine Idee der Substanz Gottes.

Aber genau so ernst schließt er weiter: Gott erkennen wir durch seine Eigenschaften. »Hunc cognoscimus solummodo per proprietates eius et attributa, et per sapientissimas et optimas rerum structuras et causas finales, et admiramur ob perfectiones«.

Somit haben wir keine eingeborene Idee von der Substanz Gottes, aber wir müssen wissenschaftlich folgern, daß Gott Substanz ist.

Zusammenfassend kann aus dieser Skizzierung Newtons entnommen werden:

Die Begriffe der Finalität, der Person, der Substanz, der Kausalität stehen, wenn auch nicht philosophisch ausgeführt, in überraschendem Bezug zur traditionellen Metaphysik des Mittelalters und ihren Fortläufern. Newton trennt genau zwischen Empirie und Intuition. Die philosophischen Folgen und Zusammenhänge sind in den Principia naturgemäß nicht ausgewertet. Die Begriffe Person und Substanz erscheinen ja auch nur am Rande für seine Gedanken über Gott. Die Eigenart der beseelten Wirklichkeit verifiziert Newton wohl aus sich. Er übernimmt nicht einfach die Begriffe seiner Zeit. Seine Spekulationen über Gott operieren mit in Begriffe gekleideten Beobachtungen etwa des Seelischen als unteilbarer persona,

der Finalursachen als Gegenbegriffe zum fatum und zur Natur im pantheistischen Sinn, mit Substanz als dem Grund, ohne den die Kraft nicht subsistenz sein kann, mit Finalität als dem Wesensgesetz der konstruierten Wirklichkeit zu einer geistigen Einheit hin.

III

Die Gottesformulierung in den Principia

Die philosophischen Grundanschauungen in den Principia erweisen Newton als empirischen, induktiven Metaphysiker, der die Naturwissenschaft als Grundlage für die Erkenntnis Gottes ansieht. Er findet von seiner Erfahrung her, daß die gesamte Welt der Herrschaft Unius unterworfen sein muß, da sie nach einem Zweck geplant und verwirklich ist (haec omnia simili consilio constructa suberunt Unius dominio, 527).

Schon darin liegt ein typisch modernes Gedankenelement. Eine neuartige Verbindung zwischen Finalität und Verfügungsgewalt darüber taucht auf, die von einem konkret denkenden Geist gefunden werden konnte. Die Verfügungsgewalt oder die Macht ist das Kennzeichnende der folgenden Gedankengänge.

Der Eine (lat. persönlich hic) regiert das Weltall, er kann deshalb nicht die Weltseele sein:

Hic omnia regit non ut anima mundi, sed ut universorum dominus. Et propter dominium suum, dominus deus παντοκράτως dici solet. Nam deus est vox relativa et ad servos refertur; et deitas est dominatio dei . . . servos.

Deus summus est ens aeternum, infinitum, absolute perfectum: sed ens utcunque perfectum sine dominio non est dominus deus . . . Dominatio entis spiritualis deum constituit . . . Et ex dominatione vera sequitur deum verum esse vivum, intelligentem et potentem; ex reliquis perfectionibus summum esse, vel summe perfectum . . . non est aeternitas et infinitas, sed aeternus et infinitus . . . (527).

Wegen der Herrschaft pflegt Gott παντοκράτως genannt zu werden. Newton übernimmt die Ansicht, daß das Wort Gott etymologisch der Gegenbegriff zu servus ist, daß deitas Gottheit = dominatio Herrschaft bedeutet (arab). Er betont, Gott sei ein ewiger, unbegrenzter, absolut vollkommen Seiender. Allerdings gehört zum vollkommenen Sein unbedingt die Herrschaft, ohne die ein ens utcunque perfectum nicht deus sein kann. Gott wird somit wesentlich von der Herrschaft eines geistigen Wesens her definiert (dominatio entis spiritualis). Aus dieser folgt der Begriff des wahren Gottes, des lebendigen, des erkennenden und mächtigen. Die übrigen Vollkommenheiten ergeben lediglich das summum esse vel summe perfectum.

Damit keine Unklarheit entsteht, faßt Newton die Personalität Gottes ausdrücklich: er ist nicht die Ewigkeit und Unbegrenztheit, sondern der Ewige und der Grenzenlose.

Die Existenzweise Gottes wird durch einen Vergleich mit dem belebten Sein ausgeführt. Jedes Lebewesen als empfindendes ist zeitlich und räumlich in den verschiedenen Organen eine unteilbare Ganzheit (persona indivisibilis). Jeder Mensch, insofern er eine empfindende Wirklichkeit ist (res sentiens), ist ein und derselbe während seines ganzen Lebens in allen und den einzelnen Organen (in omnibus et singulis sensuum organis).

So ist auch Gott zeitlich und räumlich (sempter et ubique) ein und derselbe. Allgegenwärtig ist er nicht nur durch seine Wirkung (virtus), sondern auch durch

seine Substanz, da diese der notwendige Untergrund der Virtus sein muß (nam virtus sine substantia subsistere non potest).

Newton ist sich bewußt, daß er – gerade als Exponent moderner Naturwissenschaft – sich auf Pythagoras, Cicero, Thales, Vergil Johannes, Moses u.a. berufen kann (in ipso continentur et moventur universa, sed sine mutua passione, 529). Deutlicher kann sein Bestreben nach Kontinuität des Geistigen kaum noch sichtbarer gemacht werden.

Was unsere Erkenntnis Gottes angeht, so sehen, hören und berühren wir allerdings nur die sinnenhaften Wirklichkeiten. Wir haben keine eigentliche Idee von der Substanz Gottes, wir können nicht die Mitte der Substanzen fassen. Nur (solummodo) durch die Eigentümlichkeiten und Attribute Gottes, durch die Struktur der Dinge, da sie am weisesten und besten ist, durch die Finalursachen erkennen wir Gott und bewundern ihn wegen der Vollkommenheiten.

Die eigentliche Haltung des Menschen aber erfolgt durch die Verehrung Gottes wegen seiner Herrschaft: »Veneramur autem et colimus ob dominium.«

Negativ ausgedrückt muß Gott deshalb von seinen Knechten verehrt werden, da sonst deus ohne Herrschaft nicht anderes als Fatum und Natur wäre:

»Deus sine dominio, providentia et causis finalibus nihil aliud est quam fatum et natura.«

Gerade die Naturwissenschaft, die Newton Philosophie nennt, ist der Boden, um Gott in seinen Phänomenen zu erkennen: »De deo, de quo utique ex phaenomenis disserere, ad philosophiam naturalem pertinet.«

IV

Zur Interpretation

Nicht im Banne einer bestimmten Philosophie, sondern aus seinen eigenen Voraussetzungen und Einsichten heraus muß der Weg des Naturwissenschaftlers Newton zur Gottheit ausgelegt werden. Mit höchster Selbständigkeit hat er sich mit in seinem Sinn gebrauchten philosophischen Kategorien ein eigenes Bild des Göttlichen geschaffen, das die traditionellen Züge abendländischer Metaphysik mitenthält.

Das Ansprechende des vorliegenden, heute noch nicht gewürdigten Gottesgedanken liegt darin, daß Newtons Weg zu Gott im magischen Bannkreis modernen Denkens liegt, aber nicht in ihm aufgeht, sondern es geradezu bändigt, nämlich die Wirklichkeit der Macht.

Die Neuzeit hat sich lebensmäßig nur zu oft auf das Axiom gestützt: Wissen ist Macht.

Das Prinzip der Macht heißt positiv Verfügungsgewalt über anderes Sein, negativ Widerstand, Hemmung individuellen Seins, sich aus dem Bereich der Macht zu entfernen.

Im politischen Bereich sind die Lehren Machiavellis der Ausdruck der Tatsache, wie sehr sich in der Neuzeit die Macht als eigengesetzlich empfindet und zur Lebensgrundlage geworden ist. Selbst die politische Aufklärung bei Friedrich dem Großen und Napoleon vermochte nicht, die Macht von einer Idee her zu bändigen.

Das Streben nach Macht tritt in allen geistigen Bereichen der modernen Zeit hervor. Die Technik wird vorwiegend als Beherrschung der Natur erlebt. Macht

über Krankheit, über die Seelen, über die Geister wird als Selbstzweck angestrebt. Wohlfahrt und Glück sind weitgehend Verfügungsgewalt über das eigene persönliche Leben. Die idealistischen Philosophien haben den Widerstandscharakter der Wirklichkeit allzuwenig empfunden.

Bis in der Erkenntnistheorie die Realität des Nichtich aus dessen Widerstandscharakter, d.h. Verfügungsgewalt gegen das erkennende Ich des Denkenden, erwiesen wurde, dauerte es lange (vgl. etwa Dilthey). Bezeichnenderweise geschah es von einer Philosophie des Lebens aus, der sich auch die Naturwissenschaften geneigter zeigen konnten.

Der Pragmatismus, eine moderne Geisteshaltung, der in der deutschen Geistesgeschichte[1]) schon den Bund mit einer konkret denkenden Philosophie eingegangen war, griff die Wahrheitsfrage von der Wirkung einer Idee her auf. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.

In der kommunistischen Philosophie hat das Machtdenken, der Feind des besinnlichen, kontemplativen Geistes, als wesensmäßiger Ausdruck der modernen Zeit im Sinne eines »egoistischen« Verfügungsdenkens seine gefährlichste Veranschaulichung gefunden. An ihm vermag die Bedeutung Newtons illustriert zu werden.

Lenin lehrt in einem Abschnitt über »das Kriterium der Praxis in der Erkenntnistheorie« (Materialismus und Empiriokritizismus, Verlag für fremdsprachliche Literatur, Moskau 1947): »Der Gesichtspunkt des Lebens und der Praxis muß der erste und grundlegende Gesichtspunkt der Erkenntnistheorie sein . . . Freilich darf dabei nicht vergessen werden, daß das Kriterium der Praxis dem Wesen nach niemals irgendeine menschliche Vorstellung völlig bestätigen oder widerlegen kann. Auch dieses Kriterium ist-unbestimmt-genug, um die Verwandlung der menschlichen Kenntnisse in ein Absolutum zu verhindern, zugleich aber auch bestimmt genug, um gegen alle Spielarten des Idealismus und Agnostizismus einen unerbittlichen Kampf zu führen« (143).

Lenin zitiert Engels Kritik an der idealistischen Philosophie: »Die schlagendste Widerlegung dieser wie aller anderen philosophischen Schrullen ist die Praxis, nämlich das Experiment und die Industrie. Wenn wir die Richtigkeit unsrer Auffassung eines Naturvorganges beweisen können, indem wir ihn selbst machen, ihn aus seinen Bedingungen erzeugen, ihn obendrein unseren Zwecken dienstbar werden lassen, so ist es mit dem Kantschen unfaßbaren »Ding an sich« zu Ende.

Die im pflanzlichen und tierischen Körper erzeugten chemischen Stoffe blieben solche Dinge an sich, bis die organische Chemie sie einen nach dem anderen darzustellen anfing; damit wurde das Ding an sich ein Ding für uns, wie z.B. der Farbstoff des Krapps, das Alizarin, das wir nicht mehr auf dem Felde in den Krappwurzeln wachsen lassen, sondern aus Kohlenteer weit wohlfeiler und einfacher herstellen« (96).

Daß die Realität zum erkennbaren Ding für uns wird, bestätigt hiernach die endgültige Verfügungsgewalt des Menschen über die Wirklichkeit. Dieses Wort besagt ja schon, was auf uns wirkt. Als solche bleibt sie kein Ding für sich.

Der Hauptgedanke lautet also: Was wir machen können, kann kein Ding an sich mehr sein. Die Reduktion der Gesamtwirklichkeit auf das Sein im Bereich der Verfügungsgewalt des Menschen, praktisch und theoretisch, macht das Wesen

---

[1]) Vgl. zum aufgeworfenen Problem: »Der Ganzheitsbegriff im pädagogischen Denken von Justus Möser«, in: Bildung und Erziehung, 10 (Bonn 1957) 385–407.

des Materialismus aus. Daher ist der Mensch an die Stelle Gottes gerückt. Die Macht über etwas bedeutet dessen verifizierte Erkenntnis.

Es wäre reizvoll, diesen Gedankengang als eine praktische Lebensweisheit der Gegenwart im Rückblick auf die wirklichen Motive neuzeitlichen philosophischen Denkens zu erweisen. Für unseren Zusammenhang mag das Herausstellen einer typisch modernen Beziehung zwischen Macht und Erkenntnis genügen.

Newton kannte diese Relation von seiner Sicht aus. Er benutzt sie unausgesprochen, um zu Gott zu gelangen. Der Generalnenner für das Göttliche ist die Herrschaft über das gesamte Sein. Das Wesen Gottes ist in erster Linie Verfügungsgewalt über die außergöttliche Realität. Der wahre Gott kann nur der machtvolle Gott sein.

Mit den Augen des modernen Naturwissenschaftlers sieht Newton in den Gesetzen und Finalitäten eine einheitliche, fremde, außermenschliche Macht wirken. Er vergeistigt den Machtgedanken: Diese Macht muß stetig wirken. Gott ist nicht nur der Weltarchitekt, sondern zunächst der Machthaber. Wenn er nicht die Verfügungsgewalt hätte, wäre er nicht erkennend.

Das ist eine über die Zeiten hinweg wahrhaft verblüffende vorausgenommene Umkehrung der marxistischen Theorie.

Für Newton ist die Erkenntnis einer außermenschlichen Macht die Grundlage seines Gottesbegriffes. Darin möchten wir seine eigenständige Leistung als moderner Naturwissenschaftler für die Philosophie aller Sparten sehen. So ernst wird die Wirklichkeit genommen, daß die Natur und der Mensch als das Bewirkte erscheinen. Die Finalität bedeutet fern von der philosophischen Diskussion Gestaltetsein durch eine Macht und für eine solche. Denn Existenz ohne ständiges Durchwirktwerden von der Lebensmacht im Sinne der göttlichen Substanz ist unmöglich.

V

Die Bedeutung

Die vorgetragenen Gedanken Newtons über Gott und das Wesen des Geistigen sind ohne Zweifel in der gegenwärtigen philosophischen Situation übersehen worden. Man darf indes eine derartig große geistige Kraft, wie sie Newton darstellt, nicht außer acht lassen. Was er schon einmal angesichts der modernen Geistigkeit mit dem Format eines universalen Geistes dargestellt hat, ist der Auseinandersetzung wert.

Newtons konkrete Gedanken dürften zu einer weiteren Verbindung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie führen. Es wird zwar in Kreisen der Naturphilosophie anerkannt, daß er eine Synthese zwischen Naturwissenschaft und Philosophie darstelle. Aber das Wie dieser Synthese ist mit Hilfe seiner philosophischen Bemerkungen erst noch aufzuhellen. Das kann ohne jede Belastung von zwei Seiten aus geschehen.

Für die Gottesfrage kann Newton die lang gesuchte, willkommene Geistigkeit von seiten der modernen Naturwissenschaft aktualisieren. Keine moderne Religionsphilosophie wird sich erlauben dürfen, ihn zu übergehen. Hier ist eine eigene Version des Gottesweges auf wissenschaftlicher Basis gegeben. Es wäre zuviel, wenn man sagen wollte, daß ein total neuer Erweis des Göttlichen vorliegt. Aber die Eingliederung in die Menschheitsversuche, Gott zu erfassen, im

Hinblick auf Anselm, Thomas, Descartes, Kant, Hegel ist noch zu leisten und wird gewinnreich sein.

Auch die Anthropologie wird sich um Bestrebungen bereichert sehen, das eigentlich Geistige, insofern es das Menschliche bestimmt, in eigener, moderner Begriffswelt zu fassen. Geist und Macht sind nicht auseinanderzureißen. Gerade das Zeugnis des Wegbereiters moderner Forschungsart ist vor dem Vorwurf allzu intuitiver Phantasien geschützt.

Die Soziologie könnte wieder neu erkennen, daß mathematische Statistik das Wesen des Gesellschaftlichen, Geistigen nicht greift. Newton erscheint in seinen Sätzen über die Person als wahrhaft unparteiisch und gerade deshalb wesentlich menschlich.

Die Metaphysik und Erkenntnistheorie dürfte mehr oder neu für den Zusammenhang des Geistigen mit dem Machtvollen gewonnen werden. Das Wesen der Materie wäre unter diesem Blickpunkt neu zu bestimmen.

Diese knappen Hinweise mögen die vorgetragene These bekräftigen, daß Newton neue, bisher ungenutzte geistige Bereiche und Bezüge aufweist, die aktualisiert werden sollten.

Das Wunder im Spannungsfeld der theologischen und profanen Wissenschaft*

Von Hermann Lais, Dillingen a. d. Donau

Das Wunder befindet sich in einem von den verschiedensten gegensätzlichen Kräften beherrschten Spannungsfeld. Wie eh und je verfällt es der Ablehnung durch unreflektierte oder durch angeblich wissenschaftlich begründete Wunderscheu oder es wird noch vor jeder vernünftig kritischen Prüfung schon Gegenstand einer kollektiven Wundersucht, die sich in ihrem Fanatismus selbst dem kirchlichen Lehr- und Hirtenamt widersetzt, das grundsätzlich für die Existenz echter Wunder eintritt. Als Zeugnis für die erste Haltung diene der Ausspruch unseres deutschen Physikers Max Planck aus dem Jahre 1947: »Das große Hindernis, das die Naturwissenschaft der Religion in den Weg stellt, ist die Tatsache, daß Wunder mit ihr nicht vereinbar sind. Darum solle man entschlossen und ehrlich dieses Hindernis, das dem modernen Menschen den Weg zum Christentum versperre, aufgeben, um dadurch die Werte des Christentums für den heutigen Menschen und damit für die abendländische Kultur erst recht zu retten.« In dieselbe Richtung zog der evangelische Theologe Rudolf Bultmann, der mit seiner Entmythologisierung der Evangelien so weit gehen zu müssen glaubte, daß er grundsätzlich jedes Wunder auch im Leben Jesu Christi als unhistorisch und erst nachträglich hineingedeutet abgelehnt hat. Auf der anderen Seite hat vor 10 Jahren die oberste kirchliche Kongregation für die Reinerhaltung des Glaubens und der Sitten, das Heilige Offizium, sich gegen die weit verbreitete sensationslüsterne Mirakelsucht unter den Gläubigen gewandt, eine Fehlhaltung, die auch außerhalb der Kirche unausrottbare Entsprechungen bei den Anhängern der Sekten, der Astrologie, des Spiritismus und ähnlicher unkritischer Süchte des heutigen Menschen hat.

Im theologischen Raum fällt die reiche Literatur auf, in der sich nach dem 2. Weltkrieg in den westeuropäischen Ländern Fachleute, nicht etwa nur auf theologischem Gebiet, sondern auch in den Grenzfragen zur Physik, Naturphilosophie, Psychologie und Medizin mit dem Wunder befaßt haben. Für meine eigenen Ausführungen darf ich zwei Voraussetzungen machen: Ich übernehme die historische Glaubwürdigkeit der Wunder Jesu, wie sie unsere neutestamentliche Wissenschaft in Ablehnung der Entmythologisierungsversuche weiterhin anerkennt, und ich verwende den Begriff des Wunders, wie die katholische Theologie ihn aus den Offenbarungstatsachen und in fortwährender Kontinuität der Wunder im Leben der Heiligen und im Zusammenhang mit unseren großen Wallfahrtsorten erarbeitet hat. Demnach ist das Wunder ein sinnenfälliges Ereignis, das unvermutet in der Natur auftritt, ohne ihr selbst zu entstammen. Es ist von Gott der Herrschaft der Naturgesetze entzogen, in einen höheren religiösen Zusammenhang eingefügt und als Zeichen der übernatürlichen Heils- und Gnadenordnung an die Menschen gerichtet. Es bestätigt authentisch die übernatürliche Selbsterschließung und Offenbarung Gottes an die Menschen und garantiert die göttliche Stiftung der Kirche.

I.

Wenn im Thema von einem Spannungsfeld die Rede ist, dann will das nicht so verstanden sein, als ob nur zwischen Theologie und Profanwissenschaft ein geistiges Tauziehen um das Wunder stattfände. Auch innerhalb der theologischen Beurteilung des Wunders selbst sind im Laufe der Entfaltung der Erkenntnisse gewisse Akzentverschiebungen eingetreten. So zeichnet sich heute eine gewisse Distanz zur apologetischen Verwendung des Wunders im 19. Jahrhundert ab. Damit verbunden ist die stärkere Betonung des Zeichencharakters des Wunders, den schon der hl. Augustinus sehr hervorgehoben hatte, der aber vom Mittelalter ab mehr zurückgetreten war.

Ein Phänomen wunderbarer Art birgt weder seine religiöse Deutung in sich selbst noch wird es durch den gewöhnlichen natürlichen Lauf der Dinge erklärt. Erst wenn man es in seinem

* Antrittsrede zur Übernahme des Rektorats der Philosophisch-theologischen Hochschule Dillingen a. d. Donau am 4. Mai 1961.

religiösen Kontext liest, öffnet sich der Weg zu seinem Verständnis. Nach Aussage der Hl. Schrift und aller christlichen Erfahrung ist das Wunder stets ein Zeichen des persönlichen Gottes für den Menschen. Das Wunder entsteht als Zeichen der Verständigung zwischen Personen. Dieser religiös-zwischenpersönliche Zusammenhang kann verschiedene Sinnrichtungen aufweisen: es kann sein, daß Gott von sich aus ein Wunder ankündigt, selbst da, wo es die Menschen gar nicht erwarten. Sodann kann Gott ein Wunder dazu bestimmen, einen Propheten, einen Offenbarungsträger, seinen Sohn in seinem göttlichen Sendungsauftrag zu beglaubigen, ihn zu approbieren. Es kann aber auch sein, daß die Bewegung des Wundergeschehens vom Menschen ihren Anfang nimmt. Dann erscheint das Wunder als Zeichen der Erhörung des demütig bittenden bedürftigen Menschen, als Erfüllung seiner Hoffnung und seines Vertrauens. Wirkt das Wunder in den erst genannten Fällen mehr als Ruf und Aufruf Gottes, so in diesen zweiten Fällen als Antwort auf den Bittruf des Menschen. Damit ist aber der Zeichencharakter des Wunders noch nicht erschöpft.

Ein Zeichen hat mit dem menschlichen Wort das gemeinsam, daß es nur für den verständlich ist, der um seine Bedeutung weiß. Diese Grundstruktur des Wunders als eines Zeichens ist von der Apologetik des 19. Jahrhunderts nicht immer genügend beachtet worden. So konnte man zur Auffassung kommen: Wenn vor einem Ungläubigen nur ein Ereignis als natürlich nicht erklärbar erwiesen wird, dann müsse diese Feststellung schon den Glauben an Gott und seine übernatürliche Heilsordnung nach sich ziehen. Daß einem solchen apologetischen Kurzschluß der Erfolg versagt bleibt, haben schon die Zeitgenossen Jesu angesichts seiner Machttaten bezeugt. Nur ein Teil der Augen- und Ohrenzeugen glaubte ihm, die anderen verhärteten sich vor dem Wunderereignis noch mehr in ihrem Unglauben oder schrieben Jesus geradezu teuflische Kräfte zu. So wird auch heute ein konsequenter Materialist oder der Anhänger eines Weltbildes, das naturgesetzlich gegen Gott und sein Hereinwirken in den kosmisch-irdischen Bereich abgeschirmt sein will, der Auffassung sein, daß ein solches außerordentliches Ereignis eben bis jetzt noch nicht innerweltlich naturgesetzlich erklärt ist, daß dies aber grundsätzlich möglich ist und daß diese Erkenntnis nur eine Frage der Zeit sei.

Wenn eben betont wurde, daß ein Zeichen nur für den verständlich ist, der um seine Bedeutung weiß, dann will damit nicht behauptet werden, daß das Wunder überhaupt nur für denjenigen Menschen verständlich ist, der bereits an Gott und Christus, an Übernatur und Gnade glaubt. Unter dieser Voraussetzung hätte es für den Ungläubigen keinen Wert. Gewiß, der Vollsinn eines Wunders wird sich nur dem gläubigen Menschen erschließen. Aber in einem weniger strengen Sinne gilt, daß das Wunder einen Menschen nicht ansprechen kann, wenn er nicht schon wenigstens hypothetisch um die Bedeutung des Wunders weiß und für diese Bedeutung geöffnet ist. Mit anderen Worten: Ein Wunder wird nur verständlich durch die Interpretation, die ihm gegeben wird. Und diese Interpretation ist kein rein verstandesmäßiger Beweisgang, sondern beruht auf einer gesamtmenschlichen Stellungnahme, in der der Wille des Menschen, seine gesamte sittlich-religiöse Existenz eine bedeutende Rolle spielt. Wer diesen Willen zum Verstehen nicht hat, der gehört zu denen, von denen Jesus Christus gesagt hat: »Sie haben Augen und sehen nicht, und Ohren und hören nicht«.

Es muß also im Menschen schon eine Herzensbereitung für die Wahrheit vorliegen, ein grundsätzliches Geöffnetsein für jede Wahrheit, wo immer und wie immer sie sich ihm anbietet; und ein Geöffnetsein für die Wahrheit, welche Folgen auch immer sie für sein Leben, seine sittlich-religiöse Haltung haben mag. Diese Vor-Konversion des Herzens, dieses Hinhören auf das heimliche Sehnen des Herzens nach einer Begegnung mit Gott, nach einer Gemeinschaft mit Gott, die über den auf Erden erfahrbaren Möglichkeiten des Wissens und des Glaubens liegt, schafft erst die Disposition für die richtige Interpretation des Wunders. Diese Entscheidungen muß der Mensch in Freiheit fällen, wobei diese Freiheit erleuchtet und getragen wird von Gottes aktuellen Gnadenregungen und zu dem Glauben zu führen vermag, daß Gott im Wunder seine eigene Existenz, seine Macht und seine Güte offenbart.

Wer sich den Glaubenswahrheiten öffnet, für den erhalten die Wunder als Heilszeichen noch einen tieferen Sinn: Sie weisen nicht nur über sich hinaus auf die Existenz einer übernatürlichen Heilsordnung, sie sind selbst schon Elemente dieser Gnadenordnung, wirklichkeitsgefüllte Symbole für die schon angebrochene Gegenwart des messianischen Heils. Wie in Jesus Christus die Gottesherrschaft schon gekommen ist, so wirkt das endzeitliche Heil in diesen Machttaten Gottes schon in diese Welt herein. Die Unerlöstheit des Menschen und seine Erlösungsbedürftigkeit, die sich auch im materiellen und leiblichen Geschehen auswirkt, in materieller Not, Krankheit, Leiden und Tod, wird im Wunder da und dort auch in dieser Sphäre überwunden. Die heilende Kraft der Erlösung, welche die sündige Seele erhebt, reinigt, belebt und heiligt, wird in den Wundern sinnenhaft im Zeichen erfahrbar. Die Weltelemente werden im Wunder schon vereinzelt und vorübergehend von Gottes Macht und Herrlichkeit erfaßt, erhoben, durchscheinend gemacht für Geistig-Göttliches, wie es in umfassender und dauernder Weise

in der Endzeit im Neuen Himmel und der Neuen Erde eintreten wird. Insofern das Wunder als Zeichen ein Ereignis zwischen Gott und Mensch als Personen ist, begegnet Gott der Welt und dem Menschen und ruft dadurch sein endzeitliches Kommen in Macht und Herrlichkeit je neu ins Bewußtsein.

In dieser theologisch-dogmatischen Richtung wird innerhalb der Theologie das Wunder heute stärker als in der bloß apologetischen Verwendung im 19. Jahrhundert als Zeichen gewertet, als Zeichen gegenwärtiger personaler und heilbringender Begegnung mit Gott und als Zeichen der eschatologischen Heilsfülle.

II.

Das Spannungsfeld, in dem das Wunder zu den profanen Wissenschaften steht, weist vor allem zwei Verdichtungsstellen auf und zwar in den Fragen: »Ist das Wunder möglich?« und »Ist das Wunder für uns erkennbar?« Die Theologie muß in der Beantwortung dieser Fragen fortwährend die neuen Erkenntnisse der verschiedensten Wissenschaftszweige buchen und prüfen, wie ihre eigenen Antworten dadurch differenzierter und von neuem treffender werden können.

1. Was die Möglichkeit der Wunder betrifft, so wird es nie an Naturwissenschaftlern fehlen, welche den Standpunkt des 18. und 19. Jahrhunderts festhalten und erklären, daß das Wunder in sich unmöglich sei, weil es ein angeblich übernatürliches Einwirken Gottes in die geschlossene und determinierte Naturgesetzlichkeit des Kosmos, namentlich auch wegen des Satzes von der Erhaltung der Energie in geschlossenen Systemen nicht geben kann. Die Theologie hatte darauf schon immer eine Antwort, die vom Begriff Gottes als des freien und allmächtigen Schöpfers des Kosmos ausging, der niemals ein gänzlich von ihm abhängiges Geschöpf so außer sich stellen kann, daß er keinen irgendwie gearteten Einfluß mehr darauf ausüben könnte. Es müßte nur stärker als es manchmal geschehen ist, nachgewiesen werden, daß Gott nicht etwa bei der Schöpfung eine Art Selbstbindung eingegangen ist und sich selbst dazu bestimmt habe, die von ihm geschaffenen innerweltlichen Naturgesetze allein anzuerkennen und sie nicht noch höheren Zwecken dienstbar zu machen. Die neuen Erkenntnisse in der Physik, insbesondere bezüglich der statistischen Gesetze und der quantenphysikalischen Indetermination haben auch für die Theologie differenzierte Antworten über die Geltungskraft dieser Gesetze und die Ausnahmen im Wunder nach sich gezogen. Diese komplizierten Zusammenhänge lassen sich hier nicht mit wenigen Worten darstellen. Es haben aber neue Erkenntnisse der Naturphilosophie der Apologetik einige Denkmittel geliefert, um das Wunder auch vom naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Standpunkt aus als nicht unmöglich zu erweisen.

a) Hierher gehört die Auffassung von der Mehrschichtigkeit unserer natürlichen Wirklichkeit. Die heutige Naturphilosophie bekennt sich wenigstens in den westeuropäischen Ländern zu einer Vier-Stufen-Theorie der irdischen Wirklichkeiten: nämlich des materiellen, des vitalen, des psychischen und des geistigen Seins. Die physikalisch-chemischen Gesetze, die im materiellen Bereich gelten, werden im vitalen Bereich der Lebewesen nicht etwa aufgehoben oder durchbrochen, sie werden vielmehr überformt, gesteuert und dadurch zu Wirkungen befähigt, die ihnen im rein materiellen Bereich nicht möglich sind, oder die dort wenigstens so unwahrscheinlich sind, daß sie praktisch von selbst niemals eintreten. Derselbe Vorgang der Überformung und Steuerung wiederholt sich auf den nächst höheren Seinsstufen. Ohne daß der menschliche Geist imstande wäre, die unter ihm liegenden Gesetzlichkeiten des Materiellen und Vitalen aufzuheben, vermag er doch den Stoff und sich selbst als Lebewesen durch seinen Geist zu Leistungen zu bestimmen und höherzuführen, die im ungeistigen Bereich nicht möglich sind. Aus diesen innerweltlichen Tatsachen ersieht man, daß die Wirkung der Naturkräfte und -gesetze stets von der Voraussetzung abhängig ist, daß nicht eine übergeordnete stärkere, leistungsfähigere Macht und Kraft eingreift, sich ihrer bedient, sie überformt und steuert und dadurch zu höheren, ihnen allein nicht möglichen Leistungen befähigt.

Da nun das Weltganze in seinen Stufenschichten das Schöpfungswerk des allmächtigen, in seinem Sein und Wirken von dieser Welt unabhängigen Gottes ist, könnte man Verständnis für die göttliche Möglichkeit aufbringen, daß auch Gott alle unter ihm befindlichen, von ihm geschaffenen und im Sein erhaltenen Naturkräfte – ohne sie dabei aufzuheben – in einer einzigartigen Weise zu überformen und zu steuern vermag, so daß sie vorübergehend zu Leistungen befähigt werden, die sie allein innerweltlich nicht hervorbringen können. Das Wunder würde dann zwar innerhalb der Naturordnung auftreten, aber doch nicht der Natur allein entstammen. Die Naturkräfte würden jeweils soweit zu wunderbaren Endwirkungen herangezogen, als sie unter diesem besonderen göttlichen Einfluß ihres Schöpfers und Herrn dazu befähigt und erhoben würden. Mit dieser Hypothese ließen sich sicher viele Wunder auch für den Natur-

philosophen verständlich machen, insbesondere wunderbare Heilungen, bei denen die Kräfte des kranken Körpers neu aktiviert und mobilisiert würden, um die ihnen allein nicht mehr mögliche Heilung zu bewirken. Es bestehen aber begründete Zweifel, daß sämtliche Wunder auf diese Weise verlaufen, insbesondere solche, welche sämtliche Kräfte der Natur übersteigen, wie z.B. die Verklärung des Herrn auf dem Berge.

b) Eine andere Denkmöglichkeit für das Wunder geht von dem Wandel im wissenschaftlichen Weltbild aus, der sich in den letzten 60 Jahren vollzogen hat und einen Umbruch in der Wissenschaft selbst gegenüber dem 19. Jahrhundert bedeutet. Vom 18. Jahrhundert ab hatte der Materialismus, die Aufklärung und der Deismus gegen die Möglichkeit des Wunders die nahtlose, unaufbrechbar geschlossene und vor allem einheitliche Naturgesetzlichkeit geltend gemacht, in der alles und jedes einzelne Geschehen streng determiniert ist. Ein Hereinwirken von seiten Gottes sei deshalb nicht möglich. Inzwischen ist aber aus der Mitte der Physik selbst ein Einbruch in diese Einheitlichkeit erfolgt. Die Forscher mußten zur Kenntnis nehmen, daß die Gesetze der klassischen Physik nur im makrophysikalischen Bereich gelten. Im atomaren, mikrophysikalischen Bereich gelten andere Gesetze. Wenn nun der Physiker nur diesen neuen, unteren, mikrophysikalischen Bereich kennen würde, dann würde er schließen, daß dessen Gesetze überall in gleicher Weise gelten. Die Erfahrung beweist ihm aber, daß diese mikrophysikalischen Gesetze im makrophysikalischen Bereich anderen Gesetzen Platz machen. Daraus schließen Kenner dieser Fachgebiete, z.B. Prof. Dr. Heimo Dolch, daß heute die Physik und die Naturphilosophie grundsätzlich dafür offen sein müssen, daß es Seinsbereiche gibt, in denen andere, nur jeweils für diese Bereiche zuständige Gesetze gelten. Diese einzelnen Bereiche sind nicht absolut voneinander abgeschlossen, sondern sie wirken wechselseitig aufeinander ein und geben sich durch ihre Wirkungen im anderen Bereich zu erkennen. Diese aus der Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse legen es heute dem Naturphilosophen nahe, über den Seinsbereich des Natürlichen, Irdischen, Kosmischen hinaus auch noch mit einem Seinbereich des Übernatürlichen zu rechnen, in dem noch andere Kräfte wirksam sein können, Kräfte, die dann auch in den Bereich des natürlichen Kosmos hereinwirken und im Wunder erfahrbar werden. Von dieser Voraussetzung aus wären dann auch Wunder denkbar, die in ihrer Kraftentfaltung die Möglichkeit der Natur völlig übersteigen, also Machttaten Gottes, Wunder im strengen Sinn des Wortes sind.

c) Und noch eine andere Glaubenswahrheit kommt von hier aus ins Blickfeld: Wer nur von der Naturordnung und der weltimmanenten Naturgesetzlichkeit aus ein angebliches Wunderphänomen beurteilt, wird sich immer mehr oder minder daran stoßen, daß Gott anscheinend gegen die von ihm selbst entworfene Ordnung und Gesetzlichkeit eingreift, sie durchbricht, korrigiert, also gleichsam gegen seine eigenen Gesetze handelt. Diesem konstanten Ärgernis hat schon Rousseau mit den Worten Ausdruck verliehen: »Gott kann Wunder wirken? Das hieße: die Gesetze verletzen, die er selbst eingerichtet hat? Würde diese Frage ernsthaft behandelt, dann wäre sie gottlos, wenn sie nicht absurd wäre.« Wenn man die körperliche, sinnenhaft erfahrbare Welt als ihren eigenen Sinnträger betrachten will, wird man immer diese Schwierigkeiten haben. Nun belehrt uns aber die biblisch-christliche Offenbarung, daß die Welt mit ihren Kräften und Gesetzen schon von vornherein von Gott in den Rahmen einer übergeordneten Heilsordnung eingefügt ist und daß die Wunder von vornherein ihre Platznummern in der Heilsgeschichte haben. Ein Ereignis, das in einer niederen Ordnung als Ausnahme oder als gegen deren Gesetze gerichtet erscheinen mag, hat in einer höheren Ordnung bzw. in der Totalordnung seinen Existenz- und Sinngrund. Deshalb verletzt Gott nicht etwa durch Wunder seine eigenen Gesetze; diese Ausnahmen, welche die Wunder in der materiell-sinnenhaft-irdischen Natur darstellen, fügen sich sinnvoll in die totale Ordnung, in die Heils- und Erlösungsordnung Gottes ein.

2. So wichtig und unentbehrlich die Erörterungen der Möglichkeit des Wunders sind, so liegt heute der Schwerpunkt der Problematik doch nicht wie im 18. und 19. Jahrhundert auf ihnen, sondern auf dem Nachweis der Erkennbarkeit des Wunders. Dies vermag zuerst zu überraschen: denn wenn die Möglichkeit des Wunders aufgezeigt ist und wenn Gott nach unserem Glauben auch tatsächlich echte übernatürliche Wunder wirkt, dann scheint daraus zu folgern, daß echte übernatürliche Wunder für uns ohne weiteres als solche erkennbar sind. Würde Gott nicht selbst sein außerordentliches Wirken vor uns entwerten, wenn es nicht als übernatürlich erkennbar wäre? Bei dieser Schlußfolgerung wird vorausgesetzt, daß der Hauptzweck des Wunders der ist, seinen unmittelbar göttlichen Ursprung deutlich zu machen. Dem ist aber nicht so. Man muß mit Fällen rechnen, in denen Gott auf die demütige und beharrliche Bitte eines notleidenden Menschen hin oder auf die Bitte anderer gläubigen Menschen hin einem solchen Menschen aus Barmherzigkeit eine Gebetserhörung zuteil werden läßt, das eine Mal unter Benützung der in der Natur vorhandenen Möglichkeiten, das andere Mal unter Überschreitung dieser natürlichen Möglichkeiten. Der Hauptzweck ist dabei der, daß diesem

Menschen aus einer irdisch ausweglosen Lage geholfen wird, wobei Gott von ihm erwarten kann, daß er in seiner religiösen Haltung in jedem Falle die Erhörung seiner Bitte auf Gott zurückführt und ihm dafür in Gebet und Lebensführung dankt. Die heutige Apologetik unterscheidet sehr deutlich und zweckmäßig zwischen solchen reinen Barmherzigkeitswundern (miracula minora), bei denen die göttliche Verursachung nicht überzeugend klar zutage tritt und eigentlichen apologetischen Wundern (miracula maiora), bei denen darüber hinaus – auch sie gehen ja aus der Barmherzigkeit Gottes hervor – noch deutlich erkennbar wird, daß dieses Ereignis nur durch Gottes übernatürliche Macht verursacht sein kann. Zu den Barmherzigkeitswundern müssen alle jene an sich echten Wunder gerechnet werden, deren äußerer Verlauf eine solche Ähnlichkeit mit rein natürlich möglichen Geschehnissen hat, daß wir die Unterscheidung nicht mit Sicherheit durchführen können. Das wird bei vielen Heilungen, auch an berühmten Wallfahrtsorten der Fall sein, bei denen nicht überzeugend die Möglichkeit auszuscheiden ist, daß der persönliche Glaube, die Autosuggestion, das Fluidum religiös hochgestimmter Menschenmengen ausgereicht hat, um rein natürlich, auf psychogenem Wege, eine solche Heilung auszulösen.

Diese Unterscheidung hängt mit dem Problem der Leistungsgrenze der Natur zusammen. Hier treten die Spannungen bezüglich der Erkennbarkeit des Wunders am stärksten auf. Ein Einwand in sehr allgemeiner, dafür um so umfassenderer Natur wird so formuliert: Wir wüßten die Leistungsgrenze der Natur überhaupt nicht. Wir müßten bei diesen auffälligen und unerklärbaren Vorgängen eben mit noch unbekannten Kräften der Natur rechnen. Der bisherige Fortschritt der Erfahrungswissenschaften habe uns gezeigt, daß immer mehr von dem, was frühere Zeiten für wunderbar gehalten haben, einer natürlichen Erklärung zugänglich geworden ist. So werde der weitere Fortschritt der profanen Wissenschaften uns noch immer mehr bisher unbekannte Kräfte der Natur erschließen und erkennbar machen, die uns dann auch die ausreichende Erklärung für heute noch angebliche Wundererscheinungen bieten werden. So einleuchtend dieser Einwand zunächst erscheint, so ist doch zu ihm ebenso allgemein zu sagen, daß wir heute noch nicht positiv alle Kräfte und Möglichkeiten der Natur zu erkennen brauchen. Es genügt im Einzelfall angeben zu können, daß die hier einschlägigen Naturkräfte diese Wirkung bestimmt nicht hervorbringen können. Konkret gesprochen: vor 16 Jahren waren die atomaren Kernkräfte in ihrer Wirkung noch nicht so erkannt wie heute. Es hat aber diese neue Erkenntnis und die Entfesselung dieser neu erkannten Kräfte bisher nichts dazu beigetragen, Wunderheilungen mit ihrer Hilfe auf natürliche Weise erklären zu helfen.

Am leichtesten würden wir uns bei der Deutung eines angeblichen Wundergeschehens dann tun, wenn wir es mit Wirkungen zu tun hätten, welche seinsmäßig, metaphysisch nur von einer außerweltlichen unendlichen göttlichen Ursache ausgelöst sein könnten. Dann wäre nämlich die Leistungsgrenze der Natur an dieser Stelle ein einziger scharfer Strich. Solche Wunder gibt es zweifelsohne z. B. die Erweckung eines Toten, der schon angefangen hat, in Verwesung überzugehen, wie der vier Tage alte Leichnam des Lazarus, oder die Auferstehung unseres Herrn von den Toten, oder die Neuerschaffung von Materie etwa im Falle der wunderbaren Brotvermehrung, oder in den Fällen, wo bei Heiligen berichtet wird, daß Lebensmittel oder Geld auf außermenschliche Weise plötzlich vermehrt waren, ferner das Wandeln auf dem See, die Stillung des Seesturms auf ein Wort hin. Wir sehen aber bereits an diesen Fällen, daß sich das Problem mehr auf die historische Glaubwürdigkeit solcher radikal außermenschlicher und überirdischer Verursachung verschiebt. Die häufigsten Fälle und gerade diejenigen, die sich in unserer Zeit und in unserer Mitte ereignen, sind Heilungswunder. Und ihnen gegenüber melden die Erfahrungswissenschaften ihre Möglichkeiten, ihre Erfolge und Hypothesen an, Medizin, Psychologie, Psychotherapie und neuerdings Parapsychologie, und behaupten, daß die Natur viel mehr leisten könne, als wir wußten, daß uns also die Leistungsgrenze der Natur gar nicht bekannt sei.

Zu dieser Unsicherheit über die Leistungsgrenze der Natur ist folgendes zu sagen: die Verhältnisse liegen ähnlich wie bei der Dämmerung zwischen Tag und Nacht. Es gibt jeden Tag eine Spanne Zeit, wo man nicht mehr sagen kann, daß es noch Tag ist, wo man aber auch noch nicht sagen will, daß es schon Nacht ist. Auf ähnliche Weise muß man bezüglich der Erkennbarkeit von Wunderheilungen damit rechnen, daß es einen Bereich gibt, in dem wir nicht sicher feststellen können, ob eine solche krankhafte Störung noch natürlich geheilt werden konnte oder ob sie nur durch übernatürlichen Einfluß geheilt worden ist. In diesen medizinischen Dämmerungsstreifen gehören alle Fälle, wo es sich um die Heilung von funktionellen Störungen handelt, wo also Neuropathien vorliegen, allgemeine funktionelle Störungen des Nervensystems, bei denen eine anatomische Grundlage nicht gegeben ist und daher auch nicht nachweisbar ist. Sie sind psychogenen Ursprungs, gehen von seelischen Fehlhaltungen aus und können deshalb auch durch geeignete seelische Beeinflussung z. B. durch Erweckung tiefen Vertrauens und Glaubens an einen Wunderheiligen auf natürliche, wenn auch oft überraschende

Weise beseitigt werden. Die Kirche rechnet ohne weiteres damit, daß auch im Zusammenhang mit Lourdes und Fatima eine beträchtliche Zahl von auffallenden Heilungen allein auf diese noch natürliche Weise zustandekommen. Schon die religiös hochgestimmte, um nicht zu sagen exaltierte Stimmung großer Menschenmengen, die allgemeine Erwartung, die Hoffnung des einzelnen vermögen den vorher stark abgesunkenen Lebensmut von neuem anzufachen, die natürlichen Regenerationskräfte zu wecken, einen inneren vitalen Elan zu entzünden, der den Körper befähigt, die vorliegenden neurotischen Sperren, meist bei Lähmungen, zu überwinden und die normale Funktion wieder in Gang zu bringen. Wegen der Parallelen ähnlicher Heilungen durch psychotherapeutische Beeinflussung oder durch die suggestive Kraft sogenannter Wunderheiler schaltet die kirchliche Behörde sämtliche Erkrankungen auf solch neurotischer Basis, also alle Krankheiten funktionell nervöser Art aus der Beurteilung überhaupt aus. Dies gilt geradezu als goldene Regel in Lourdes.

Man kann manchmal lesen, daß nur organische Erkrankungen, weil und wenn sie natürlich nicht heilbar sind, als echte Wunderheilungen anerkannt werden können. Aber auch hier ist nochmals eine Unterscheidung anzubringen. Die Medizin hat erkannt, daß organische Erkrankungen auch durch psychogene Störungen ausgelöst werden können. Wenn nun eine solche organische Erkrankung plötzlich geheilt wird, dann braucht das mit nichten ein Wunder zu sein; es kann sehr wohl auf dem schon genannten psychogenen Wege die seelische Vor-Ursache, der neurotische Komplex aufgelöst worden sein, in dessen Gefolge zuerst die organische Erkrankung entstanden war, und bei dessen Verschwinden sie selbst nun auch wieder geheilt worden ist. Die Kirche schaltet deshalb auch sämtliche organische Erkrankungen aus, welche irgendeine psychogene Verursachung erkennen lassen. Ohne hier weiter auf psychologische und medizinische Einzelheiten einzugehen, läßt sich soviel erkennen, daß in diesem medizinischen Dämmerstreifen eine Beurteilung angeblich wunderbarer Heilungen überhaupt nicht erfolgt. Es können im Einzelfall echte Barmherzigkeitswunder vorliegen, es können aber auch Blitzheilungen auf hysterischer Basis sein. Der Geheilte mag und soll Gott für die Heilung danken, aber diese Geschehnisse scheiden für eine weitere Beurteilung, ob Wunder oder nicht, von vornherein aus.

In unserem Beispiel von dem Dämmerungsstreifen zwischen Tag und Nacht hindert uns aber nun nichts um 12 Uhr anzugeben, daß es Mittag ist und um 24 Uhr, daß es Mitternacht ist. Für die Beurteilung echter Wunder ergibt sich somit die Aufgabe, solche Fälle zu finden, und wenn es zahlenmäßig nur wenige wären, bei denen die Leistungsgrenze der Natur erfahrungsgemäß absolut überschritten ist. Dies liegt in den schon genannten Fällen sicher vor, bei denen schon seinsmäßig, metaphysisch eine unendliche göttliche Ursache für diese Wirkungen benötigt wird. Dies ist aber auch in anderen Fällen aus den Erkenntnissen der Erfahrungswissenschaften möglich und zwar bei denjenigen organischen Erkrankungen, die nach allgemeiner medizinischer Erfahrung von selbst und auch mittels unserer Heilmittel nicht mehr heilbar sind. Hierher gehören schwere Zerstörungen von Organen, Geweben und Nerven, insbesondere bei fortgeschrittenen und dem Endstadium sich nähernden tuberkulösen Prozessen mit weitgehender Gewebszerstörung, ferner bei krebsigem Zerfall oder krebsigen Geschwülsten, bei Knochenbrüchen mit fehlenden Bestandteilen, Infektionen, nicht heilenden Wunden, Geschwüren, Fisteln, Nervenatrophien oder fehlenden Nerven. Die Leistungsgrenze der Natur ist insbesondere überschritten, wenn eine augenblickliche Neubildung von Substanz eintritt oder wenn augenblicklich kompakte Gewebspartien oder größere Flüssigkeitsmengen ohne vermehrte Ausscheidung sehr rasch verschwinden. Sodann ist bei Wunderheilungen oft das für irgendeine natürlich vorstellbare Heilung unerläßliche Zeitminimum beträchtlich unterschritten, so daß die Heilung nahezu augenblicklich auftritt oder doch in einer so geringen Zeitspanne, daß die damit verbundenen und benötigten Zellteilungen, Gewebe- und Knochenneubildungen oder Gewebeeinschmelzungen natürlicherweise nicht eintreten können. Ferner werden Fälle berichtet, in denen es auffallender Weise zu einer Wiederherstellung der Funktion eines Organs kommt, noch ehe das Organ selbst wieder hergestellt worden ist. So sind Heilungen von Sehnervenatrophie aufgetreten, wobei der Geheilte plötzlich wieder sieht, während der Augenarzt feststellt, der Patient könne noch gar nicht sehen, weil der Sehnerv noch immer atrophisch, also durch Gewebeschwund nicht feststellbar ist. Dasselbe gilt für die Heilung von tuberkulösen Wirbelschäden, wobei normale Haltung und Bewegung plötzlich wieder möglich sind, indessen der Röntgenbefund das Fortbestehen der Zerstörung im Knochenbereich aufweist.

Diese wenigen Hinweise mögen erkennen lassen, wie sich auch jenseits eines ungewissen Grenzstreifens bezüglich der Leistungsfähigkeit der Natur doch immer wieder Fälle feststellen lassen, bei denen nach der allgemeinen medizinischen Erfahrung diese Leistungsgrenze überschritten ist. Das Ärztebüro gibt in solchen Fällen unter Wahrung seiner Zuständigkeit das Urteil ab, daß diese Heilung mit den heutigen Mitteln natürlich nicht erklärbar ist. Es ist

Aufgabe der philosophischen und theologischen Prüfung durch die zuständige kirchliche Kommission daraus auf ein Wunder zu schließen. Hierzu ist auch die Konvergenz verschiedener anderer Kriterien nachzuweisen: bezüglich der Person des Empfängers in physisch-psychischer, intellektueller, moralischer und religiös-aszetischer Hinsicht, bezüglich der Begleitumstände und Hintergründe, bezüglich der Wirkungen und der einheitlichen Sinnhaftigkeit des religiösen Kontextes. Wie vorsichtig in Lourdes von den kirchlichen Behörden im Anschluß an die Akten des Ärztebüros Urteile über den Wundercharakter einer auffallenden außerordentlichen Heilung abgegeben werden, erhellt aus der Tatsache, daß aus 1200 außerordentlichen Heilungen nur 49 als Wunder anerkannt wurden. Im Verlaufe von 100 Jahren, von 1858 bis 1956 waren es nur 52, also im Durchschnitt nur alle zwei Jahre eines.

Aus dem weitverzweigten und vielfach verflochtenen Netz, in dem Theologie und Profanwissenschaften in der Wunderfrage miteinander zusammenhängen, konnten hier nur wenige Maschen emporgehoben werden. Viele andere Fragen möchten sich sofort erheben und ihre Zugehörigkeit zu diesem Problemkreis geltend machen. Möge wenigstens dies deutlich geworden sein: Die Theologie hält ständig den Finger am Pulsschlag der Zeit und weicht keiner neuen Fragestellung aus. Gerade in der fortwährenden Auseinandersetzung mit neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen gelangt sie zu einer Klärung und Verfeinerung ihrer eigenen Glaubensinhalte und deren Verteidigung. Das Zeichen, das Gott in jedem Wunder gibt, verlangt aber auch von jedem einzelnen Stellungnahme und Entscheidung.

Verwendete Literatur – zeitlich geordnet (1949–1961)

Schleyer, F. L., Die Heilungen von Lourdes, eine kritische Untersuchung, Bonn 1949; Selvaggi, F., Le leggi statistiche e il miracolo, Civiltà cattolica 1950, 45–56, 202–213; Dolch, Heimo, Sind Wunder möglich? Theol. u. Glaube 1951, 210–218; Lewis, B.C.S., Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung, Köln 1952; Le Bec-Leuret, Die großen Heilungen von Lourdes im ärztlichen Urteil, Wiesbaden 1952; Miracolo, Enciclopedia Cattolica, Rom 1952, 1068–1087; Dolch, Heimo, Das Wunder. Eine Hilfe für den Unterricht. Paderborn 1953; Brinkmann, Bernhard, Die Erkennbarkeit der Wunder Jesu. Schol. 29 (1954) 345–362; Dhanis, Ed., S.J., Un chaînon de la preuve du miracle. Annal.Greg. LXVIII 1954, 63–86; Hardon, John A., S.J., The concept of miracle from St. Augustine to modern apologetics. Theol. Studies XV (1954) 229–257; Henze, Clemens, C.Ss.R., Neue Wunder. Wer hat das Recht, ein neues außerordentliches Geschehen als Wunder zu bezeichnen? Fr.Z.Ph.Th. 1 (1954) 411–419; Lang, Albert, Fundamentaltheologie Bd. I, München 1954, 100–119; Desiderio, Francesco, Il valore apologetico del miracolo. Studio critico. Angelicum Rom 1955; Taymans, F., S.J., Le miracle, signe du supernaturel, N.R.Th. LXXVII (1955) 225–245; de Tonquédec, J., S.J., Merveilleux métapsychique et miracle chrétien, Paris 1955; Lhermitte, Jean, Le problème des miracles, Paris 1956; Leuret-Bon, Wunder, Wissenschaft und Kirche, Wien 1957; Maier, L., Der Wandel im Gesetzesbegriff der modernen Physik und die Analogie des Wunders. Theol.prakt.Quart. 105 (1957) 100–116; Reflexions sur le miracle (von A. George, P. Béhague, D. Dubarle, A. Liégé) Lumière et Vie Nr. 33 (1957) 3–91; Marcozzi, Vittorio, S.J., Il miracolo. Problemi e orientamenti di teologia dommatica Bd. I Mailand 1957, 105–142; Siegmund, Georg, Wunderheilungen in der Gegenwart. Theol. u. Glaube 47 (1957) 161–177; ders. Wunder. Eine Untersuchung über ihren Wirklichkeitswert, Berlin 1958; Aradi, Zsolt, Wunder, Visionen und Magie, Salzburg 1959; Carter, James, C., S.J., The recognition of miracles. Theol. Studies XX (1959) 175–197; Dhanis, Ed., S.J., Qu'est-ce qu'un miracle? Greg. XL (1959) 201–241; Maier, L., Die Analogie der Wunder im Lichte der Medizin. Theol.prakt.Quart. 107 (1959) 209–226; Masure, E., Le miracle comme un signe. Rev.Sc.Ph. Th. 43 (1959) 273–282; Maier, L., Das Wunder und die moderne Psychologie. Theol.prakt. Quart. 108 (1960) 13–21; Monden, L., S.J., Theologie des Wunders, Freiburg i.Br. 1961.

Religionsphilosophie heute?

Zu S. Holms »Religionsphilosophie«*

Von Wilhelm Keilbach, München

Der dänische Denker Søren Holm legt unter dem Titel »Religionsphilosophie« ein neues Buch vor. Wohltuend an diesem Buch ist, daß es in einer klaren, verständlichen Sprache verfaßt ist, störend dagegen, daß der Vf. Wiederholungen zu wenig gescheut hat. Die dänische Ausgabe erschien 1955 in Kopenhagen; in der deutschen Ausgabe finden sich, wie der Vf. versichert, nur geringe Abweichungen und Änderungen.

Was den Inhalt des Werkes – oder besser, was die darin bezogenen Positionen – betrifft, sieht man sich zurückversetzt in die Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Der Hinweis im Vorwort zur deutschen Ausgabe, die neueste religionsphilosophische Literatur sei in des Verfassers dänisch geschriebenem Werk »Religionsfilosofien i det 20. Aarhundrede« (2 Bände, Kopenhagen 1952) zu finden, ist für den deutschen Leser ein schwacher Trost; diese Literatur hätte hier wesentlich mitberücksichtigt werden müssen, selbst wenn sich der Vf. nicht zu Unrecht zur Ansicht bekennt, daß die eigentlichen Ansätze religionsphilosophischer Problematik bei älteren Denkern zu finden sind.

Die dreizehn Kapitel, in welchen der Vf. den Stoff behandelt, erwecken nicht den Eindruck eines aus einem Guß geformten Werkes. Sie gleichen vielmehr einem aus verschiedenen Aufsätzen zu einem Ganzen gefügten Band. Dieser formale Schönheitsfehler braucht aber nicht weiter beanstandet zu werden; es genüge, auf ihn hingewiesen zu haben. Die Aufgliederung des Stoffes tritt durch folgende Kennzeichnung in Erscheinung: Der Ort der Religionsphilosophie im philosophischen System, das religiöse Apriori, die Wesensbestimmung der Religion, die Religion in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit, der Mythos, die Formen des Gottesbegriffs, die Beweise der Existenz Gottes, die Religion und das Seelenleben, die Religion und das Geistesleben, Religion und Geschichte, Gott und Welt, Monismus und Dualismus, Religionsphilosophie und positive Religion. – Personen- und Sachregister beschließen das Werk. Namen wie Heinrich Scholz, Bernhard Rosenmöller, Alois Dempf u.ä. kommen darin nicht vor.

Die Stellung, die der Vf. in wichtigen Fragen bezieht, möge durch folgende Hinweise veranschaulicht werden:

Die Metaphysik behandelt das »Daseinsproblem« (35), sie spricht immer vom Dasein unter dem Gesichtswinkel der Einheit oder Gesamtheit (35); in ihr gibt es kein »Wissen«, sie hat keine »explikative Funktion« (52), sie wird vielmehr geformt von der »dichterischen Phantasie« (37) und ist nur wie der »Versuch der Abrundung unserer Auffassung vom Dasein« in »persönlicher Haltung« als »Ausdruck eines Willens« (36). Zu begnügen haben wir uns »in der Metaphysik mit einem geringen Grad von Wahrscheinlichkeit oder mit dem bloßen Symbol« (56). Die geistige Situation der Gegenwart kennzeichnet der Vf. als eine Zeit, »wo fast kein theologischer oder philosophischer Denker außerhalb des Katholizismus an die Möglichkeit einer Metaphysik mit transzendenten Objekten glaubt« (81). Dem Vf. scheint die Entwicklung der letzten vierzig Jahre, die im Zeichen einer »Auferstehung der Metaphysik« (Peter Wust) steht, falsch einzuschätzen. Im übrigen, schon als Kenner des Schrifttums von Karl Jaspers, das auf »Transzendenz« ausgerichtet ist, wenn auch auf eine »Transzendenz«, die ins Leere stößt (vgl. meinen Beitrag »Transzendenz, Archetypus, Mysterium« in der Festschrift der Theologischen Fakultät München zum Eucharistischen Weltkongreß 1960 *Pro mundi vita*, München 1960, 147–164), hätte er eine so kühne Formulierung meiden müssen.

Gotteserkenntnis als metaphysische Erkenntnis ist unmöglich (107); es gibt weder einen direkten noch einen indirekten objektiv gültigen Erkenntnisweg zu Gott (142). Gottes Wesen ist unerkennbar (118, 123). Die Gotteserkenntnis ist nur »symbolisch« (117, 120, 141), ein persönliches Werturteil (109ff., 142). Der Vf. scheint aber die Begriffe »symbolisch« und »analog« weitgehend zu verwechseln, ebenso die Begriffe »symbolisch« und »inadäquat« (vgl. 115–125). Die Ausführungen auf S. 232 lassen eine Gleichsetzung von symbolischer und analoger Erkenntnis vermuten. Merkwürdig erscheint auch der Hinweis auf vier Wege der Gotteserkenntnis als »die Wege der Kausalität, der Vollkommenheit, der Verneinung und der Analogie« (142), als handelte es sich nicht bei allen Wegen um Wege der Analogie. Verwechselt werden auch die Begriffe »natura« und »supranatura«, wenn letzterer Begriff gerade nur das Übersinnliche (128, 198) bezeichnet.

Holm ist auf Kants Kritik der Gottesbeweise eingeschworen (174, 181, 188). Die fünf Wege des hl. Thomas nennt er »verschiedene Variationen« des einen kosmologischen Beweises (178);

* Holm, Søren, Religionsphilosophie. Stuttgart, Kohlhammer, 1960. Gr.-8°, 338 S. – Ln. DM 32,—.

darüber läßt sich aber mit gutem Grund streiten. Ein unverzeihlicher Fehlschlag ist die Behauptung: ». . . man kann nie von der Wirkung auf die Ursache schließen« (170). Die Erklärung des Namens »physico-theologischer« Beweis: »weil er eine ›Theologie‹ auf physischer Basis schaffen will« (184) ist ebenso willkurlich wie die von Kant: das Erkennen eines höchsten Wesens aus den Dingen der gegenwartigen Welt als einer bestimmten Erfahrung. Mußten dann nicht alle Beweise als »theologische« bezeichnet werden? Der Vf. geht zu sorglos mit dem Begriff »causa sui« um (148, 173, 179, 188). Die Berufung auf Spinoza hilft hier nichts, denn der Begriff ist nun einmal eine contradictio in adjecto. Völlig unhaltbar ist der Satz: »Der Geist ist causa sui« (47). Ungenau ist in der Darstellung des anselmschen Gottesbeweises die Formulierung »id praeter quod majus cogitari non potest« (146, 149, 172); diese Formulierung gibt es beim hl. Anselm nicht. Bei Anselmus heißt es: »id quo majus cogitari nequit«, »id quo majus cogitari non potest«, »id quo majus nequit cogitari«, oder auch »aliquid quo nihil majus cogitari potest«, »aliquid quo majus cogitari non valet« u.ä., aber niemals kommt das »praeter quod« vor. Gar nicht sachgerecht ist außerdem der Versuch, den Namen »ontologischer Beweis« zu begrunden: »Der Beweis hat seinen Ausgangspunkt in der Bestimmung des gottlichen Wesens, das zugleich das göttliche Sein umfaßt, und daher wird der Beweis der ontologische genannt« (172). Bekanntlich ist »ontologisch« hier einfach im Sinne Kants zu verstehen, d.h. als Erkenntnis a priori, unabhängig von der Erfahrung.

Was der Vf. über die »via causalitatis« (wohl: via affirmationis), »via eminentiae« und »via negationis« (142f., genau in dieser Reihenfolge; vgl. auch 213) ausfuhrt, ist weitgehend etwas anderes als was die Scholastik darunter versteht. – Wie der Geist nicht »existiert«, »sondern eben ein Sein oder eine Gultigkeit hat« (103, vgl. 107), so ware auch von Gott zu sagen: »Gott ist lediglich, er hat Sein, aber nicht Dasein oder Existenz« (167). Dem liegt insofern etwas Richtiges zugrunde, als das Wort »ex-sistere« eine Ursprungs- oder Herkunftsrelation andeuten kann; aber in diesem Sinn ist »Existenz« nicht gemeint, wenn sie im Modus unseres Erkennens von Gott ausgesagt wird. Das soll ja auch zum Ausdruck kommen, wenn gesagt wird: Gott existiert, und zwar nicht wie immer, sondern schlechthin – Gott ist (also nicht: Gott hat Dasein oder Existenz, sondern: Gott ist schlechthin Dasein oder Existenz). Ruckt aber Holm nicht wieder ab von dieser Schlechthinnigkeit des Seins, wenn er von Gott die Formulierung zuläßt »er hat Sein« (167)?

Es genüge noch zu erinnern an den mißverstandenen Begriff der gratia infusa als »einer Emanation von der supranatura in natura« (166, Anm. 33), an den relativistischen Begriff des Dogmas (116f., 125, 198f.), daß die atheistische Problematik des dialektischen Materialismus im ganzen Werk so gut wie unberucksichtigt bleibt, daß das Wort Holms von der Inhaltlosigkeit der Religion (71, 247) unhaltbar ist, um nur einiges Wichtige zu nennen.

Den Personbegriff nimmt Holm im Sinne vom »Begrenztem oder Abgeschlossenem« (118), im Sinne von »Abgegrenztem« (164); und es sei gleich unbeweisbar, ob Gott eine Personlichkeit oder keine Persönlichkeit ist (124).

Die Religionspsychologie wird als »psychische Phänomenologie der Religion« (193) charakterisiert. Sie wird als »deskriptive und explikative Disziplin« (194) von der Religionsphilosophie abgehoben, aber in ihren Leistungen nicht näher gewürdigt.

Was Holms Standpunkt am klarsten kennzeichnet und was für die Beurteilung seiner »Religionsphilosophie« am ausschlaggebendsten sein durfte, ist das von ihm vertretene, mit Gott identifizierte religiose Apriori, »das sowohl gilt als auch ist« (71, 170), und zwar so, daß es nicht Beweisziel sein kann, sondern – im Gegenteil – alles Beweisen überflussig, ja, unmöglich macht (71, 173, 184). »Gott kann nur in der Bedeutung ›Sein‹ haben, daß er die prinzipielle Bedingung für die Moglichkeit allen anderen Seins ist, mit anderen Worten, Gott ist das Apriori für alles Seiende« (112).

Es sind aber doch verschiedene Dinge, von Gott als »der apriorischen Möglichkeitsbedingung des Daseins« (154) zu sprechen, und Gottes Dasein im Modus unserer Erkenntnis zu erreichen suchen. Es ist scholastischem Denken mehr als gelaufig, zu behaupten, Gott sei das »Fundament« alles Seienden, womit gesagt ist: Wenn Gott nicht ist, kann auch von keinerlei Seiendem mehr gesprochen werden. Trotzdem ist Gott selbst nicht das Erste, das als Seiendes in unser Blickfeld gelangt, so daß ein Gottbeweisen nach wie vor sinnvoll bleibt. Auf weite Strecken merkt man in den Ausfuhrungen Holms jenen Einfluß, der von der Auffassung Kants in der Darstellung der Antinomien kommt, dann auch das Fehlen eines brauchbaren Analogiebegriffs, wie er dem Denken in den Bahnen der traditionellen Philosophie in der Gottesfrage zur Selbstverständlichkeit geworden ist.

Das Kausalgesetz – ob damit auch das metaphysische Kausalitätsprinzip gemeint ist, bleibt unklar – ist nach Holm »nie wirklich bewiesen«, wohl aber »viel benutzt worden« (294). Es ist jedenfalls eine Mißdeutung, wenn Holm als scholastisches Axiom den Satz »causa aequat effectum« anführt und behauptet, die scholastische Philosophie habe damit gesagt und auch

nichts anderes sagen wollen als es könne »weder mehr noch weniger in der Wirkung sein, als in der Ursache war«: »Ursache und Wirkung sind gleich« (295). Im Examen wird von einem scholastischen discipulus eine Antwort jedenfalls nur in dem Sinn erwartet, daß die Ursache die Seinsvollkommenheit der Wirkung unbedingt enthalten musse. Ob sie diese etwa übersteigt, ist eine weitere Frage, die offen bleibt. Ein solches Übersteigen ist auf jeden Fall dann gegeben, wenn die causa analoga im Spiel ist. – In so grundlegenden Dingen sollte man die Scholastik doch nicht verzeichnen!

Die Offenbarung ist objektiv nicht feststellbar: »Wir können nicht objektiv feststellen, wo wir eine Offenbarung vor uns haben, und wo es nicht der Fall ist« (299). Das gleiche gilt vom Wunder: »An Wunder kann geglaubt werden, wenn es ein Bedürfnis dafur gibt, aber sie konnen nie bewiesen werden; konnten sie bewiesen werden, würden wir zuruckversetzt werden ins Zeitalter des Rationalismus und der Orthodoxie, des Katholizismus und des Mittelalters« (298). Spinoza habe die eingehendste Kritik des Wunders gegeben (291); das Wunder sei ein Asyl der Ignoranz (293). Holm übersieht aber das Wesentlichste im Wunderbegriff, das darin besteht, daß Gott als Ursache nicht deshalb eingefuhrt wird, weil nichts Bekanntes als Ursache eingesetzt werden konne, sondern deshalb, weil auf Grund von Bekanntem ein natürlicher Faktor als Ursache sicher nicht in Frage kommen kann. Auf diesen zentralen Punkt müßte die philosophische Auseinandersetzung eingehen, wenn sie bei der Sache bleiben will.

Noch ein letztes, das Theodizeeproblem. Holm meint, der Mensch stehe im Grunde vor der Wahl: »Theodizee oder Religion« (319). Diese Alternative ist nur deshalb denkbar, weil ein einseitig intellektualistisch überspitzter Begriff »Theodizee« zugrunde gelegt wird, um dann dagegen zu kampfen. Indes, eine recht verstandene »Theodizee« muß nicht notwendig alles in solcher Klarheit sehen und rechtfertigen wollen, daß die menschliche Vernunft Gottes Werk und Absichten in allem zu durchschauen sich anmaßt. Es mag sein, daß dem Anliegen der klassischen »Theodizee« eine solche Auffassung naher kam als der Versuch, Gottes Ratschluß als unergrundliches Geheimnis hinzustellen und anzuerkennen. Faßt man aber das Theodizeeproblem richtig an, so kann die Vernunft sehr wohl zum »Geheimnis« hinfuhren und als aller Weisheit letzten Schluß erkennen, daß es vernunftgemäß und in dem Sinn vernünftig ist, zu glauben. Eine Rechtfertigung Gottes vor der Vernunft des Menschen ist eher dann gegeben, wenn der endliche Geist einsieht, daß er die Weite des unendlichen Geistes nie wird einholen können, als wenn er sich in Gottes Grunden und Absichten zuständig wähnt.

Neues von J. H. Newman*

Von Heinrich Fries, München

Wer gemeint hatte, von J. H. Newman gebe es – 70 Jahre nach seinem Tod und nach einer nicht gerade saumseligen Beschaftigung mit seinem Werk – nichts mehr zu veröffentlichen, der sah sich in den vergangenen Jahren immer wieder überrascht, etwa durch die Veröffentlichung von Newmans Autobiographischen Schriften (Autobiographical Writings) oder durch die Herausgabe bisher unbekannter Predigten (Catholic Sermons). In nicht wenigen monographischen Arbeiten zu Newman entdeckte man immer wieder neue und bisher unbekannte Dokumente und man konnte wiederholt den Dank der Verfasser an das Oratorium in Birmingham für die Benutzung des Newman-Archivs konstatieren. Wer aber einmal in Birmingham war und einen Blick in das Newman-Archiv tun konnte, der wußte, wieviel von Newmans literarischem Schaffen noch nicht veröffentlicht war.

Eine Zeitlang bestand die Gefahr, daß diese Schatze fast unbesehen und ohne jede böse Absicht zerstreut wurden. Henry Tristram, der vor einiger Zeit verstorbene intime Kenner von Newmans Oeuvre und grenzenlos Gutige hat nicht selten den fur Newman Begeisterten oder an einem Thema uber Newman Arbeitenden Einblick in unbekannte Quellen gewährt, sie ihnen oft auch überlassen und dabei ein wenig die Kontrolle und Übersicht verloren. So wurden zwar manche unbekannte Dokumente in größeren Zusammenhangen und Monographien verwertet, aber es gelang nicht immer, was im Interesse der Forschung notwendig gewesen wäre, die Quellen selbst zu veröffentlichen. Vor allem aber wurden manche wichtige Dokumente der

* *The Letters and Diaries of John Henry Newman.* Vol. XI. Littlemore to Rome October 1845 to December 1846. Edited by C. S. Dessain 363 S., London 1961. – 63 sh.

verantwortlichen und zuständigen Herausgeberschaft des Oratoriums zu Birmingham entzogen.

Als nach Tristrams Tod C. S. Dessain Superior und zugleich Betreuer des Newman-Archivs wurde, hat er versucht, das Zerstreute wieder zu sammeln. Vor allem aber hat er energisch durchgesetzt, daß dem Oratorium das primare Recht zusteht, aus Newmans ungedrucktem Nachlaß zu publizieren. Daruber hinaus hat er das von Tristram Begonnene erfolgreich fortgesetzt und den Nachlaß Newmans systematisch geordnet. Er hat ihn auch fotokopieren lassen und so dafur gesorgt, daß er nicht verloren geht - eine Gefahr, die wahrend des zweiten Weltkriegs überaus groß war, denn es waren keinerlei Schutzmaßnahmen getroffen.

Die erste große Frucht der sorgfaltigen Arbeit von Father Dessain war die Herausgabe der von Tristram schon weitgehend vorbereiteten »Autobiographical Writings« (Deutsch - mißverstandlich - »Newmans Selbstbiographie«, 1959). Ungleich großer als diese ist das neue, eben begonnene Werk: Die Briefe und Tagebucher von Newman vollstandig herauszugeben und zwar in dreißig Bänden!

Diese gewaltige Zahl ist bei Newman kein Wunder. Denn, so sagt Dessain, »er lebte so lange, er hatte soviele Freunde, er war so vielfaltig engagiert, er pflegte ein so intensives Briefapostolat, daß die Zahl der Briefe enorm ist« – sie umfaßt 20000. Dabei sind die verloren Gegangenen nicht gezahlt. Der Herausgeber versaumt nicht, den zahlreichen Empfangern von Newmans Briefen in aller Welt zu danken. Wenn man die zwölf Seiten umfassende Namensliste überblickt, ermißt man die Mühe und Arbeit, die mit diesem Arrangement verbunden war.

Der Anfang dieser riesigen Edition ist gemacht mit Band XI, der die Zeit seit Newmans Konversion zur katholischen Kirche und seine römische Zeit bis 31. Dezember 1846 umspannt: eine Zeit des Abschieds – des Abschieds von den Freunden und des Abschieds von Littlemore – und des Friedens zugleich, eine Zeit des Versuches, im Neuen der katholischen Kirche und in der Neuheit, die mit dem Wort Oscott (Maryvale), Mailand und Rom gegeben ist, sich zurechtzufinden, eine Zeit des beruflichen Tastens, eine Zeit der Erwartungen und Hoffnungen und der Reflexion uber sie und uber die Erfahrungen und Begegnungen des Alltags, die gerade in diesem Stadium alle wichtig waren. In diese Zeit fallt auch die ausdruckliche Begegnung Newmans mit der römischen Theologie.

Es ist nicht möglich, den reichen Inhalt der in diesem Band ausgebreiteten Briefe wiederzugeben, der so vielfaltig ist, wie das Leben und das Werk von J. H. Newman selbst, der einmal sagte, das wahre Leben eines Menschen sei in dessen Briefen zu finden und der deshalb darin die beste Biographie eines jeden Menschen erkannte. Seine autobiographische Apologia ist selbst zum großen Teil so gestaltet. Es geht bei unserer Notiz nur darum, auf diese hier neu erschlossene Quelle hinzuweisen – und hinzuweisen auf die Güte dieser Quelle: Sie ist vollständig, soweit überhaupt etwas vollständig sein kann. Der Herausgeber sagt mit Recht, die vollständige Veröffentlichung der Briefe – nicht der Korrespondenz – bedeute eine Schwierigkeit, eine Auswahl sei jedoch noch schwieriger. Denn Auswählen heißt Interpretieren, heißt seine Ansicht von den Dingen zum Maß machen. Als weitere Begründung und Rechtfertigung für eine Gesamtausgabe nennt Dessain das universale und differenzierte Interesse an Newman: »Studenten der englischen Literatur, Historiker, Padagogen, Psychologen, Soziologen, Politiker, Philosophen und Theologen, religiöse Menschen, Kontroversialisten and not least the general readers, the ordinary men, whose rights and needs Newman had always so much at heart« (XVII). Diese Ausgabe ist ferner genau und authentisch. Sie vermittelt alle Hilfen, die zum Verstandnis der Briefe und Tagebucher notwendig sind: sie beschreibt je nach Tunlichkeit oder Erfordernis die Situation, sie charakterisiert die Empfanger der Briefe oder zeichnet den Anlaß eines bestimmten Briefes. Ein ausfuhrliches und kurzbiographisch gearbeitetes Personen- sowie ein Ortsregister schließen das Werk ab. Im übrigen hat Dessain den schonen Ehrgeiz, sich so wenig als möglich zwischen Newman und den Leser zu stellen (XXII) und die Briefe selbst sprechen zu lassen. Dies gelingt nicht zuletzt dadurch, daß die beigefügten Tagebücher Newmans eine Art Kommentar zu seinen Briefen darstellen.

Anschließend an diesen Band sollen die Briefe aus der katholischen Zeit (etwa 20 Bände) folgen, vor allem auch aus dem Grund, weil von diesen ungleich weniger publiziert ist als von denen aus anglikanischer Zeit. Die einzige umfassende Briefpublikation – in begrenzter Auswahl – findet sich in W. Wards 1912 erschienenen monumentaler Biographie: Life of J. H. Cardinal Newman.

Was hier begonnen wurde, ist ein großes Unterfangen, dessen Mut man bewundern und für das man nur danken kann. Man muß ihm die Kraft der Geduld und der Beharrlichkeit wünschen. Diese wird um so eher gegeben sein, je bereitwilliger dieser Anfang aufgenommen, angenommen wird. »Ein Jahrhundert wird besichtigt« – könnte man zu diesem Unternehmen sagen, das die Briefe und Tagebucher eines Mannes vorlegt, der von 1801 bis 1890 gelebt hat. Aber es geschieht dabei noch viel mehr, was wichtiger, notwendiger und besser ist als eine

solche Besichtigung – und dieses geht den Menschen an, den Glauben, das Heil, die Existenz des Christseins, sowie das, worin der Herausgeber die Sendung Newmans erkennt: »Barrieren und Mißverständnisse abzutragen und Menschen verschiedenen Glaubens einander näherzubringen.« Nicht zuletzt aber wird Newmans Gestalt, Leben und Werk in noch deutlicherem Licht uns vor Augen stehen.

Eine Theologie über Fatima

Zu Virgil Marions gleichnamigem Buch*

Von Josef Ratzinger, Bonn

Von anderen Werken über Fatima ist Virgil Marions Buch insofern vorteilhaft unterschieden, als es im eigentlichen Sinn Theologie zu treiben versucht, d.h. über das Vordergründige der Fatimafrömmigkeit hinweg nach dem Kern der dort ergangenen Botschaft fragt und es unternimmt, sie einzuordnen in die großen Zusammenhänge des neutestamentlichen Glaubens, ja, die wesentliche Identität der Fatima-Botschaft mit den Grundgegebenheiten des biblischen Zeugnisses aufzuweisen versucht, so daß Fatima letztlich nur eine beschwörende Erinnerung an diese Grundgegebenheiten wäre.

Der theologische Entwurf, den Marion zu diesem Ende vorlegt, sieht etwa folgendermaßen aus: Nach ihm ist Christus das absolute Ziel der Schöpfung, das Mysterium Christi ist der Seinsgrund der ganzen Schöpfung und der Mensch ist geschaffen als Bild Christi, der da ist das Bild des unsichtbaren Gottes. Bild-Gottes-Sein bedeutet zugleich Träger des Gottesnamens und so der dynamischen Wirkmacht Gottes, der Kraft des geistigen Ausstrahlens und Ansichziehens zu sein. Der Sündenfall verkehrt diese Grundbefindlichkeit des Menschen ins Gegenteil, der Mensch strahlt nun die Dynamis des Bösen aus und schändet den ihm eingeprägten Gottesnamen: Die Blasphemie, die Lästerung des Gottesnamens ist die eigentliche Sünde des Menschen, aus der alle übrigen sich sekundär ergeben – hier erweist sich Marion als Ausleger der Botschaft von Fatima, die primär von dieser Sünde zu reden scheint. In Christus, dem Menschgewordenen, ergeht von neuem die Berufung des Menschen, Träger des Gottesnamens, d.h. der Wirkmacht göttlicher Heiligkeit zu sein, er bringt den Kairos der Rekapitulation, »die totale Überwindung des Sündenunheils in der Schöpfung« (19). Diese Überwindung kann nun nach Marion nicht in Form einer bloß moralischen stellvertretenden Genugtuung bestehen, sondern die Erneuerung muß der Verderbnis entsprechen, also innerlich, seinsmäßig vollzogen werden. Einerseits ist es hier Gott, der in Gnaden den Menschen von neuem ruft, ihn reinigt und entsühnt, gleichzeitig muß aber der Mensch »die Umwendung und Einkehr zum Herzen vollziehen« (28), »muß sich selbst entsühnen und heiligen durch das Opfer, das heißt durch totale Selbstentäußerung und totale Hingabe der ganzen Persönlichkeit an Gott allein« (40). Diese Totalhingabe an Gott ist die allein wirkliche Anbetung Gottes, sie setzt den heiligen Gottesnamen und seine wirkende Macht wieder ins Recht, sie ist die Erlösung des Menschen, sie ist vor allem auch identisch mit Sühne, Weihe und Heiligung. »›Sich-Weihen‹ besagt keineswegs ›Zuflucht-suchen‹ und ›Sich-in-Schutz-Begeben‹ für dieses Erdenleben, sondern: sich entsühnen und heiligen« (44). »Daher ist es auch ganz klar, daß der Mensch diese Weihe an Gott unter der speziellen Rücksicht der Weihe an das Unbefleckte Herz Marias ausschließlich nur durch das reale Unbeflecktmachen des eigenen menschlichen Herzens wirklich vollziehen kann; und damit notwendig zugleich durch das Unbeflecktmachen der ganzen menschlichen Persönlichkeit vom Innersten her« (51). Wieder wird also an diesem zweiten Angelpunkt des Ganzen der Fatima-Ausleger spürbar, der einerseits die Idee der Marienweihe und der Sühneanbetung zu verinnerlichen und theozentrisch zu läutern sucht, der dann aber andererseits die so interpretierte Fatima-Idee zur Grundgegebenheit der Heilsordnung überhaupt erhebt und Fatima als entscheidungsvollen Ruf zur Mitte interpretiert: Erschien vorhin die Lästerung des Gottesnamens als die eigentliche Sünde, so wird nun umgekehrt erklärt, der also verstandenen Sühneanbetung komme »Notwendigkeit und ausschließlich einzige Wirksamkeit . . . zur Rettung und zum Heile der anderen Menschen« zu (11), ja: »Die Weihe an das Unbefleckte Herz Marias ist nicht eine private ›fromme Andachtsübung‹, . . . nicht ein privates oder gemein-

* Marion, Virgil, *Eine Theologie über Fatima.* Versuch einer Sinndeutung der Sühneforderung Marias. Innsbruck, Rauch, 1960. 8°, 70 S. – Ln. DM 7,50.

sames Schutzsuchen und nicht eine freie, personliche Verdienstleistung, sondern absolute, universale Notwendigkeit für alle (für jeden einzelnen, für die ganze Kirche, die ganze Menschheit)« (9).

Nach dem bisher Gesagten wird es kaum verständlich sein, wieso man den Akt der persönlichen, inneren Totalhingabe an Gott, der noch dazu nach Marion jedwede geschopfliche Vermittlung ausschließt (39; 45), als »Weihe an das Unbefleckte Herz Marias« bezeichnen kann. Um das begreiflich zu machen, muß noch kurz das mariologische Nebenthema skizziert werden, das hier mit dem christologischen Hauptmotiv eng verbunden ist. Darnach gilt, daß Maria in sich das Mysterium der heiligen »Kirche« konzentriert, »das heißt der mystisch mit Christus in Seinem Heiligen Geist geeinten und darum heiligen Menschheit« (31). Jedwede Verfälschung der Kirche, speziell die Verselbständigung der kreatürlichen Realität der äußeren Mittel, jede Selbstzwecklichkeit des Kultes, in der der Mensch sich der Totalhingabe der Person entzieht, ist demnach Blasphemie, die unmittelbar Gott selber trifft, »in Christus, aber auch besonders im Unbefleckten Herzen Marias« (31). Wenn nun einerseits die Grundsünde der Blasphemie jeweils speziell auch Maria trifft, so kommt auch der Gegenhaltung der Totalhingabe ein besonderer Bezug zu Maria zu. »Durch Marias Stellung nach dem Heilsratschluß Gottes in dieser konkreten absoluten christozentrischen Welt- und Heilsordnung enthält zwar tatsächlich notwendig jede wahre Entsühnung und Weihe des Menschen an Gott . . . auch zugleich die Sühne und Weihe an Marias Unbeflecktes Herz. In der heutigen Zeit aber ist es wohl nötig dies den Menschen . . . zu Bewußtsein zu bringen und eindringlich einzuschärfen« (52). Das Spezifische der Herz-Maria-Verehrung, das unserer Zeit besonders nötig ist, sieht Marion in der Wahrhaftigkeit, in der Innerlichkeit (mit scharfen Worten gegen die Flucht in die apostolische Tätigkeit und gegen die Verselbständigung des kultischen Gottesdienstes, besonders 55f.) und in der wahren Jungfraulichkeit als der Aufhebung des geteilten Herzens und der vollen Totalhingabe an Gott.

Schon diese kurze Skizze der Thesen Marions dürfte sichtbar werden lassen, daß das Buch am Ende einen zwiespältigen Eindruck hinterläßt. Es ist sicher erfreulich, daß hier versucht wird, marianische Frömmigkeit dem großen Strom der christozentrischen Theologie einzufügen, sie einer wahrhaft theozentrischen Haltung dienstbar zu machen. Aber der einseitige Ansatz bei der Botschaft von Fatima führt dann eben doch zu Willkurlichkeiten, die das Gesamtbild am Ende schief erscheinen lassen. Kann man denn wirklich mit Recht sagen, daß die Sünde gegen das zweite Gebot die Grundsünde schlechthin ist oder ist hier der Sinn dieses Gebotes nicht bedenklich überzogen? Die Gegenprobe macht das noch deutlicher: Wenn Marion erklärt, im ersten Gebot sei »das ganze Gesetz konzentriert enthalten« (58) und dabei das erste Gebot auf das (in seinem Sinn ausgelegte) zweite hin denkt, so wird man ihm doch sogleich entgegenhalten müssen, daß Jesus mit dem ersten Gebot (das er in der Fassung des Deuteronomium und nicht, wie Marion, in der des Exodus zitiert) sogleich die Forderung der Nachstenliebe gleichrangig verbindet und darin das ganze Gesetz konzentriert sieht (Mk 12, 28–34 par; vgl. Rom 13, 8ff.). Das gibt aber sofort völlig andere Akzente. Vor allem wird sichtbar, daß die einseitige Betonung der Innerlichkeit, die kaum noch einen Zugang zum apostolischen Dienst und zur liturgischen Gemeinschaft läßt, ganz einfach dem biblischen Zeugnis zuwiderlauft. Gewiß kommt dem Ruf zur Innerlichkeit in der Welt von heute verstärkte Bedeutung zu, aber das kann doch nicht heißen, daß man daruber die apostolische Dimension des christlichen Daseins beiseiteschieben darf. Mit dieser Tendenz hangt auch die Isolierung des einzelnen vor Gott zusammen, die Verkennung des Geheimnisses der communio sanctorum, des realen Dienstes der Heiligen furemander. Es ist schwer einzusehen, wie Marion die völlige Leugnung geschopflicher Heilsbeziehungen und Heilsvermittlungen mit dem Heilstun Christi vereinbaren will, der doch gerade als Mensch Mittler zwischen Gott und den Menschen ist (1 Tim 2, 5). Wäre dies besser bedacht worden, so wäre zweifellos auch das Urteil über Anselms Genugtuungslehre wesentlich maßvoller ausgefallen, das in dieser Scharfe sicherlich unhaltbar ist (39f.).

Vor allem drangt sich aber am Schluß noch ein Gedanke auf: Ich kann nicht finden, daß aus Marions Ausfuhrungen die Notwendigkeit der Fatima-Frommigkeit hervorleuchtet, die zu beweisen doch offenbar sein Anliegen ist. Sondern am Ende erscheint es völlig beiläufig, daß man den Grundakt der Totalhingabe an Gott auch als Weihe an das Unbefleckte Herz Marias bezeichnen kann, ja, man wird diese Benennung, die einen Teilaspekt des Ganzen akzentuieren soll, nur als Verdeckung des wirklichen Zentrums empfinden können. Wenn Marion sagen will, daß die Anbetung Gottes absolut notwendig ist, wird ihm niemand widersprechen; wenn er äußerliche Formen der Marienfrommigkeit für unnötig erklärt, kann er gleichfalls auf die Zustimmung der Einsichtigen rechnen; aber was es dann noch heißen soll, daß die Weihe an das Unbefleckte Herz Marias eine absolute, universale Notwendigkeit für alle sei (9), ist schlechterdings nicht einzusehen. Man sollte doch schließlich den Worten ihren Sinn lassen. Entweder

man redet von Marienweihe, und dann handelt es sich um eine ganz bestimmte, einzelne Frömmigkeitsform, die in die Wahl des einzelnen gestellt ist; oder man redet von der Anbetung Gottes, die eines jeden Aufgabe ist, aber dann redet man eben nicht mehr von der Marienweihe. Vielleicht gibt es heute für die Theologie kaum eine größere Gefahr als die der Vermengung und Entleerung der Worte und damit einer letzten Unernsthaftigkeit. Man stellt neue Formeln auf, die sich eigentlich mit überlieferten Worten nicht vereinbaren lassen. So erklärt man flugs, das Wort habe eben in diesem Zusammenhang einen anderen Sinn. Indes – die Worte haben ihr Eigengewicht, das man ihnen nicht nehmen kann und darf, soll ein Gespräch unter Menschen und so Gemeinschaft des Geistes und des Glaubens möglich bleiben. Wer will, daß die Dinge an ihrem Ort bleiben, muß auch die Worte, welche die Dinge bezeichnen, an ihrem Ort lassen. Wer will, daß Anbetung Anbetung bleibt, muß sie auch Anbetung nennen, und wer will, daß Marienweihe Marienweihe bleibt, muß sie auch Marienweihe nennen. Um es nochmal zu sagen: Marions Buch ist offenbar von dem lobenswerten Bestreben getragen, eine zeitgenössische Frömmigkeitsübung – die Fatimafrömmigkeit – nicht einfach oberflächlich hinzunehmen, sondern ihren Sinngrund zu ertasten, sie in ihrer vollen Tiefe zu ergreifen. Aber das Sinndeuten kann zur Gefahr werden, wenn es einem Gebilde eine Bedeutung beimißt, die es gar nicht hat. Dann ist Oberflächlichkeit vielleicht sogar die geringere Gefahr als falsche Tiefe. Was die Kinder von Fatima im Anschluß an ihre Visionen forderten, war eine bestimmte Frömmigkeitsübung und dabei sollte man es belassen, denn das allein entspricht den geschichtlichen Gegebenheiten. Wir sollten wohl nicht immer gleich das Große suchen, sondern lieber einsehen lernen, daß auch das Kleine seine eigene Größe hat. Insofern versagt Marions Buch gerade in seinem Eigentlichen: in der Theologie von Fatima. Für den aufmerksamen Leser beweist es am Ende das Gegenteil dessen, was es will, nämlich, daß die Botschaft von Fatima trotz ihrer unleugbaren Bedeutung nicht im Zentrum der christlichen Existenz liegt. Daran kann auch die tiefsinnigste Spekulation nichts ändern, der man die verdiente Achtung gewiß nicht versagt, wenn man sie darauf hinweist, daß sie am falschen Orte tätig ist.

Fundamentaltheologie

Kirche und Überlieferung. Herausgegeben von Johannes Betz und Heinrich Fries. Freiburg, Herder, 1960. Gr.-8°, X und 380 S. – Ln. DM 32,80.

Die von Johannes Betz und Heinrich Fries herausgegebene Festschrift zum 70. Geburtstag des Tübinger Gelehrten Joseph Rupert Geiselmann reiht sich in den neueren Typ von Festschriften ein, der in aller Mannigfaltigkeit der einzelnen Beiträge doch unter einem einheitlichen Thema steht, das der Forschungsrichtung des Jubilars in besonderer Weise zugeordnet ist. Darin liegt ohne Zweifel eine begrüßenswerte Entwicklung, denn allzu leicht wurden Festschriften früherer Art zu Massengräbern wertvoller Untersuchungen, die man an dieser Stelle kaum vermuten konnte und denen daher die gebührende Auswirkung versagt bleiben mußte. Im vorliegenden Fall ist es demgegenüber in ausgezeichneter Weise gelungen, eine große inhaltliche Spannweite, wie sie dem reichen Lebenswerk Geiselmanns entspricht, fest in den Rahmen der Grundthematik einzufügen und so dem Ganzen einen deutlich umrissenen Standort in der theologischen Diskussion von heute zu sichern.

Im einzelnen bietet J. Betz in einer gründlichen Abhandlung »Christus-Petra-Petrus« (1–21) die Rückverlängerung der Petrustheologie in die Christologie hinein und damit eine wertvolle Bereicherung für die Diskussion des Primatsproblems. Für das patristische Verständnis des Alten Testaments ist der hervorragende Artikel von J. Daniélou »Das Leben, das am Holze hängt« (22–34) von grundlegender Bedeutung. An den verschiedenen Zitierungen von Dt 28, 66 in der frühen Väterzeit erhellt Daniélou die Frage der alttestamentlichen Textsammlungen, aus denen die frühe Katechese ihren Schriftbeweis schöpfte. Nebenher wird ein bedeutsames Stück ältester Kreuzestheologie sichtbar wie überhaupt der ganze Geist der Patristik, ihre Weise des Schriftverständnisses und der theologischen Arbeit in der Verfolgung dieser einen Zitatstelle und ihrer Schicksale in geradezu erstaunlicher Weise greifbar wird. G. Söll geht mit guter Sachkenntnis, wenn auch mitunter allzu optimistisch den Anfängen mariologischer Tradition nach (35–51). Einen gewichtigen Beitrag leistet K. Rahner mit seiner Untersuchung »Virginitas in partu« (52–80), der im Vorbeigehen eine Reihe grundlegender Erkenntnisse zum Traditionsbegriff abwirft, in denen Geiselmanns einschlägige Erkenntnisse weiter vertieft und am konkreten Material des gestellten Problems in ihrer Bedeutung entfaltet werden. Die von einer solchen Methodenbesinnung her mögliche exakte Formulierung des Überlieferungsbestandes und seines eigentlich dogmatischen Gehaltes ermöglicht es Rahner, über die Frontstellung zwischen Anhängern und Gegnern Mitterers hinauszuführen auf ein Neuverständnis der Sache hin, das den legitimen Anliegen beider Seiten gerecht wird und ohne Zweifel einen bedeutsamen Fortschritt für das gesamte mariologische Problem mit sich bringt. F. Hofmann präzisiert in einem kurzen Beitrag über »Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus« (81–89) noch einmal die einschlägigen Ergebnisse seines bekannten Augustinusbuches. »Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung« wird durch L. Scheffczyk in einer wohlabgewogenen Untersuchung dargestellt (90–118), wobei in der Kritik vielleicht doch etwas allzu selbstverständlich die Schemata der heutigen Trinitätslehre als Maßstab angelegt werden. Eine außerordentlich gründliche Arbeit legt A. Grillmeier in seinem Beitrag »Vom Symbolum zur Summa« (119–169) vor, worin er den Weg von der frühen patristischen Denkform bis zur allmählichen Entfaltung der wissenschaftlich-scholastischen Theologie mit erstaunlicher Erudition nachzeichnet und dabei vor allem in der Verwandtschaft zwischen dem Aufbau des Liber de fide ad Petrum von Fulgentius einerseits und der berühmten Summa sententiarum auf der anderen Seite die Klammer entdeckt, die Patristik und Frühscholastik miteinander verbindet. Wenn dabei sichtbar wird, daß die patristischen Konkretisierungen – etwa eines Fulgentius und Gennadius – eine viel tiefere Wirkung auf die scholastische Systembildung hatten als die echten Werke Augustinus selber, so bestätigt das erneut eine Sicht des Verhältnisses zwischen der Scholastik und Augustin, die sich auch auf

anderen Gebieten immer deutlicher abzeichnet und allmählich zu einer Revision der unkritischen Redeweise vom Augustinismus der vorthomanischen Scholastik führen sollte. Einen gewichtigen Beitrag legt auch Y. M.-J. Congar vor mit seiner Untersuchung über »Traditio‹ und ›Sacra Doctrina‹ bei Thomas von Aquin« (170–210). Wertvoll ist dabei zunächst schon das lexikalische Material, das – weit über die üblichen Thomaslexika hinaus – zum Stichwort »traditio« vorgelegt wird, sowie dann die gründliche inhaltliche Analyse, die außer ihrer historischen Bedeutsamkeit eine Reihe neuer Gesichtspunkte für das sachliche Gespräch um die Überlieferung beibringt. M. Schmaus skizziert in seinem Beitrag »Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent« (211–217) die Ausführungen, die sich zu diesem Thema in Art. 9 q 2 und 3 und Art. 10 q 1, 2 und 3 von dessen Summa quaestionum finden und bietet diese Quaestionen dann auch im vollen Wortlaut dar (217–234). Über »Subjekt und Gestalt christlicher Liturgie« handelt F. X. Arnold (235–265), wobei besonders der Vorschlag bedenkenswert erscheint, das Hochgebet der Messe wieder auf seine einfache, bei Justin und Hippolyt bezeugte Struktur zurückzuführen, d.h. die Oblations- und Fürbittgebete herauszunehmen, erstere in den Oblationsritus und letztere in eine die Missa fidelium eröffnende Oratio fidelium zurückzuverlegen. Für den inneren Vollzug und die konkrete Verstehbarkeit des eucharistischen Geschehens müßte das ohne Zweifel eine wertvolle Hilfe bedeuten. Reich an Anregungen ist auch der (leider nicht immer ganz geschickt übersetzte) Beitrag über »Tradition und Soziologie des Glaubens« von M.-D. Chenu, welcher der Glaubensanalyse durch Einbeziehung der soziologischen Betrachtungsweise neue Aufgaben anweist und neue Möglichkeiten erschließt. Methodisch damit eng verwandt sind die Ausführungen Härings über »Tradition und Anpassung im Licht des Geheimnisses der Inkarnation« (276–287), in denen der Problemkreis »Inkarnation« und »Desinkarnation« von der Fragestellung der Soziologie her neue Beleuchtung findet. Geistvoll und anregend handelt sodann H. Fries über »Aspekte der Kirche heute« (288–310), den Willen zum Wesentlichen, den Willen zur Inkarnation wie zur Elastizität und Freiheit, den Willen zur Katholizität wie die ökumenische Tendenz besonders hervorhebend. An Otto Karrers Beitrag »Spiritualität und Dogma in ökumenischer Fragestellung« (311–329) berührt vor allem das vorbehaltlose persönliche Engagement, mit dem sich Karrer für das von ihm Erkannte einsetzt. E. H. Fischer schließlich bietet in seiner Abhandlung über »Theologieprofessor, Theologische Fakultät und Kirche« (330–366) eine präzise und gut lesbare Darstellung seines für jeden im wissenschaftlichen Lehramt stehenden Theologen bedeutsamen Themas. Ein von W. Kasper besorgtes Verzeichnis der Schriften Geiselmanns beschließt das Werk, das eine würdige Ehrengabe für den großen Tübinger Theologen bedeutet.

Bonn Joseph Ratzinger

Brem, Kurt, *Konvertit und Kirche.* Bekenntnis als Heilsweg im Wandel von fünf Jahrhunderten, Nürnberg, Glock und Lutz, 1960. 8°, 375 S. – Ln. DM 19,80.

Was dieses Buch enthält, läßt sich nicht ohne weiteres aus dem Titel entnehmen. Es geht weder um eine streng theologisch-systematische Abhandlung, noch um eine ausschließlich geschichtliche Sicht des Phänomens der Konversion. Der Vf. will nach seinen eigenen Aussagen mit dieser Studie nach Möglichkeit Vorurteil und Ärgernis zerstreuen. Er will weder der konfessionellen Statistik, noch der psychologischen Analytik, noch der frommen Erbauung dienen. Seine Absicht ist es, sine ira et studio die Situation des Glaubens und ihres Wandels in der nachreformatorischen Epoche aufzuhellen (12).

Der erste Teil der Studie (11–125) ist überschrieben mit »Konversion als Heilsweg«. In einem kurzen Überblick werden die Tendenzen des jeweiligen Zeitalters, die die Konversion im besonderen charakterisieren, aufgezeigt. Ein weiterer Abschnitt behandelt die äußeren Anlässe und die Motive, die einzelne zur Konversion bewegt haben, seien es nun die Schriften eines Franz v. Sales, Sailer, die Symbolik Möhlers, die geistliche Musik oder die persönliche Begegnung mit einem Menschen, der sich des Suchenden angenommen hat. In religionsphilosophischer Hinsicht weiß sich der Vf. im wesentlichen dem frühen, d.h. dem katholischen Scheler verpflichtet (13).

Unter der Überschrift »Christliche Existenz zwischen kirchlicher Bindung und persönlichem Heilsweg« wird der Lebensweg von Simone Weil und Franz Werfel gezeichnet. Obwohl beide in ihrem Herzen Christen waren, glaubten sie, einen Übertritt von der jüdischen zur christlich katholischen Religion nicht verantworten zu können. Als Beispiel einer gescheiterten Konversion wird das tragische Leben Max Schelers angeführt.

Der zweite Teil der Studie (129–366) schildert die Konversion bedeutender Männer und Frauen vom 16. Jahrhundert an bis in die neueste Zeit. Der Vf. läßt dabei die Konvertiten aus ihren eigenen Werken (Biographien, Tagebücher, Briefe usw.) sprechen. Die Auswahl ist in der Regel glücklich getroffen. Man darf freilich die Frage stellen, ob es nicht besser gewesen wäre, aus jedem Jahrhundert nur

eine oder zwei charakteristische Persönlichkeiten auszuwählen und ihre Konversion eingehender zu behandeln.

Im einzelnen kommen folgende Konvertiten zu Worte: 16. Jahrh.: Willibald Pirkheimer, Georg Witzel, Johannes III., König von Schweden, Jakob Davy du Perron. 17. Jahrh.: Christoph Besold, Leonhard von Limbourg, Angelus Silesius, Anton Michael Ramsay. 18. Jahrh.: Graf Friedrich Leopold zu Stolberg, Karl Ludwig von Haller, Friedrich Ludwig Zacharias Werner, Friedrich von Schlegel, Friedrich Overbeck. 19. Jahrh.: John Henry Newman, Rudolf Friedrich Wasmann, August Friedrich Richter, Karl Ludwig Wilhelm Pahl, Reinhold Baumstark, Willibrod Verkade, Dom Lou, Gilbert Keith Chesterton, Theodor Haecker, Sigrid Undset. Ältere und jüngere Gegenwart: Bernhard Martin, Julien Green, Raissa Maritain, Erik Peterson, Heinrich Schlier, Edzard Schaper, Thomas Merton, Wladimir Solovjeff (Letzterer hat den eigentlichen Übertritt nicht vollzogen). Den Abschluß der Studie bildet eine Bibliographie, die sowohl Biographien von Konvertiten, wie auch Sammelwerke, Einzeldarstellungen und allgemeine Literatur zum Konversions- und Glaubensproblem umfaßt. Die Studie ist mit viel Fleiß geschrieben und kann sowohl Konvertiten wie auch denen, die Konvertitenunterricht erteilen, manchen Dienst erweisen.

Freising Josef Finkenzeller

Rahner, Karl, *Kirche und Sakramente.* (Quaestiones Disputatae, Band 10.) Freiburg, Herder, 1961. 8°, 104 S. – Engl. brosch. DM 6,80.

Karl Rahner wendet sich in einer sehr lesenswerten Untersuchung theologischen Problemen zu, von denen er selbst im Vorwort sagt, daß sie die Schultheologie nur zu gerne umgeht. Im ersten Teil der Untersuchung (11–68) handelt er von der Kirche als der Kirche der Sakramente, im zweiten Teil (69–104) von den einzelnen Sakramenten als den Selbstvollzügen der Kirche.

Die Ausführungen des ersten Teiles wenden sich zunächst der Frage nach der Kirche als dem Ursakrament zu. Die Kirche ist weder eine bloße Institution zur Deckung der religiösen Bedürfnisse, noch ein bloßes Gebilde rechtlicher und hierarchischer Ordnung, sie ist ihrem tiefsten Wesen nach Volk Gottes. Volk Gottes ist die Kirche, seit der ewige Logos durch die Inkarnation in die monogenistisch geeinte Menschheit eingetreten ist und die Menschen zu seinen Brüdern und Schwestern gemacht hat. »Christus ist die geschichtliche Realpräsenz des eschatologisch siegreichen Erbarmens Gottes in der Welt« (15). »Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Realpräsenz des siegreichen und endgültig in die Welt eingestifteten Gnadenwillens Gottes in Christus« (17). Als Bleiben Christi in der Welt ist die Kirche das Ursakrament. Der einzelne erreicht sein Heil dadurch, daß er mit dieser Kirche in eine positive Beziehung tritt. Sosehr es Intensitätsstufen der Zugehörigkeit zur Kirche gibt, so ist die Erlangung des ewigen Heiles ohne jede Beziehung zur Kirche nicht möglich. Die höchste Aktualitätsstufe der Kirche und damit ihre wesentlichen Grundvollzüge sind die Sakramente.

Nach dieser grundsätzlichen Bestimmung der sakramentalen Gestalt der Kirche wendet sich der Vf. Teilproblemen der Sakramentenlehre zu. Die Sakramente wirken ex opere operato, weil sie Zeichen des Neuen Bundes sind, die am unwiderruflichen Heilswillen Gottes partizipieren, während jede außersakramentale Heilsbemühung (z.B. Gebet oder Reue) stets innerlich bedroht ist, von sich aus ungültig zu werden (26). »Somit bedeutet opus operatum die eindeutige, bleibende, von Gott unwiderruflich gemachte und als solche erkennbare, geschichtlich greifbare Zusage der Gnade an den einzelnen Menschen durch den Gott des neuen und eschatologischen Bundes« (30).

Das Kernstück des ersten Teiles der Untersuchung ist die Lehre von der Einsetzung der Sakramente. Weil die Kirche das Ursakrament ist, muß die Existenz eines Sakramentes nicht notwendig und in jedem Falle auf einem Worte gründen, in dem der historische Jesus von einem bestimmten Sakramente spricht (37). »Die Einsetzung eines Sakramentes kann (was natürlich nicht heißt: muß immer) auch einfach dadurch erfolgen, daß Christus die Kirche gestiftet hat mit ihrem Charakter als Ursakrament« (38). Zu dieser These sieht sich der Vf. gezwungen, weil uns die Hl. Schrift über die Sakramente der Ehe, Priesterweihe, Krankensalbung und Firmung keine Einsetzungsworte berichtet. Die Firmung ist auch dann noch ein von Christus eingesetztes Sakrament, wenn der von Christus gestiftete Initiationsritus von der Kirche der Apostel in die Phasen der Taufe und Firmung zerlegt wurde. Im gleichen Sinne ist die Teilung des Ordo in mehrere sakramentale Weihestufen nicht von Christus selbst, sondern von der Kirche vorgenommen worden.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich für die von der Kirche zum Dogma erklärte Lehre von der Siebenzahl der Sakramente: »Das Wesentliche bei der Definition der Siebenzahl ist nicht die Zahl, sondern der Satz, daß die in dieser Zahl gemeinten kirchlichen Riten tatsächlich von sakramentaler Wirksamkeit sind, diese alle und nur diese« (51). Anders ausge-

drückt: Man könnte an sich auch zu einer anderen Zahl kommen, ohne ein von Christus eingesetztes Sakrament aufzugeben und ohne ein Sakrament einzuführen.

Durch die bisher gewonnenen Erkenntnisse über das Verhältnis zwischen Kirche und Sakramente sind die Voraussetzungen für das ekklesiologische Verständnis der einzelnen Sakramente gegeben, dem der zweite Teil der Untersuchung gewidmet ist. Der Vf. beginnt betont mit der Eucharistie, die Sakrament und Opfer des Neuen Bundes und zudem Quelle der anderen Sakramente ist. Die Eucharistie ist nicht das Sakrament der bloßen Herstellung der Realpräsenz zum Zwecke einer möglichst individualistisch gedachten Kommunion, vielmehr in jedem Falle das Opfer der Kirche. Die Kommunion ist ein tieferes Eingegliedertwerden in den mystischen Leib Christi.

Für die Taufe als dem Sakrament der Aufnahme in die Kirche ist der ekklesiologische Aspekt selbstverständlich. Die Firmung spendet die Gnade der Sendung in die Welt, des Weltauftrages und der Weltverklärung. Die Buße versöhnt den Sünder mit der Kirche und dadurch mit Gott. Die pax cum ecclesia ist sacramentum et res der Versöhnung mit Gott. Die ekklesiologische Struktur der Sakramente der Weihe und Ehe ergibt sich weitgehend aus ihrem Wesen. Schwieriger erscheint dem Vf. eine Antwort auf die Frage, warum in beiden Fällen ein Sakrament vorliegt. Weil die eschatologische Erwartung zur Struktur der Kirche gehört, ist auch die Krankensalbung ekklesiologisch ausgerichtet.

Der Leser der vorliegenden Untersuchung wird dem Vf. dankbar sein, daß er wie in seinen vielen anderen Schriften aktuelle Fragen aufgegriffen und sich mutig den bestehenden Problemen gestellt hat. Manche These der scholastischen Theologie wird durch die Konfrontierung mit den in der Zwischenzeit erkannten historischen Gegebenheiten neu und besser gesehen. Wer glaubt, er könne das eine oder andere Ergebnis der Untersuchung nicht übernehmen, dem sagt der Vf. im Vorwort: »Die Antwort, die hier gegeben wird, wird gerne zurückgenommen, wenn sie nicht nur billig kritisiert, sondern wirklich durch eine bessere ersetzt wird.«

Freising Josef Finkenzeller

Bibelwissenschaft

de Vaux, Roland, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen.* Düsseldorf, Patmos, 1959. Gr.-8°, 109 S. mit 3 Karten. – Ln. DM 9,80.

In diesem Buch sind in deutscher Sprache die Aufsätze wiedergegeben, die R. de Vaux unter dem gleichen Titel in der Revue Biblique 1946/48/49 veröffentlicht hat. Die Übersetzung wurde von E. Büsing und M. Vilhelmson angefertigt, von denen auch die Register zu Text und Karten stammen. O. Eissfeldt sah sie durch und gab ihr ein Vorwort mit. Bild und Skizze der wissenschaftlichen Arbeit vermitteln dem Leser einen Eindruck von Persönlichkeit und Werk des Autors, der als einer der ersten die archäologischen Funde aus dem Mesopotamien, Syrien und Palästina des 2. Jahrtausends v. Chr. in Beziehung zur Vorgeschichte Israels setzte. Die Sachkenntnis, Umsicht und Behutsamkeit, mit der R. de Vaux sorgfältig die Deutung des Materials und die Anwendung auf die atl. Texte vornahm, sichern seinen Untersuchungen bleibenden Wert.

Sein Ziel, »die Ahnen der Israeliten in ihren historischen Rahmen zurückzuversetzen, ihren ethnischen Ursprung zu bestimmen, ihre Lebensart und ihre Bräuche durch die des sozialen Milieus, in dem sie lebten, zu erklären« (S. 1), verfolgt der Verfasser in 8 Kapiteln (S. 1–86): I. Die historische Wirklichkeit der Patriarchen. II. Das Problem der zeitlichen Einordnung. III. Syrien und Palästina von 2000–1700. IV. Die Wanderung Abrahams. V. Das Datum der Abrahamszeit. VI. Der ethnische Ursprung. VII. Das soziale Milieu. VIII. Zwischenmenschliches und rechtliches Brauchtum. Über ihren Inhalt unterrichtet das ausführliche Inhaltsverzeichnis eingehend (S. 108f.). Meisterhaft wird das chronologische Problem aufgerollt und zu der am besten begründeten Lösung geführt (II). Von ihr aus wird »die neue Geschichte..., die man über Syrien und über Palästina zwischen 2000 und 1700 schreiben kann« (S. 16) skizziert (III). Da aber von den Erzvätern nur das AT berichtet, kann lediglich gezeigt werden, daß sich die biblischen Angaben in diesen geschichtlichen Rahmen einfügen und ihm nicht widersprechen. Eine genauere zeitliche Festlegung (»Abraham etwa um 1850 in Hebron«, S. 43) muß das dunkle und bis heute nicht genügend erklärte Kap. Gen 14 zu Hilfe nehmen. Der Ansatz bleibt notgedrungen eine Hypothese, die sich auf »die am wenigsten unsichere Kombination der Urkunden« (S. 44) gründet. Hinsichtlich des ethnischen Ursprungs werden die Patriarchen mit dem ob der komplizierten völkischen Situation ihrer Epoche gebotenen Vorbehalt als Proto-Aramäer (S. 53) bezeichnet. Viel Aufmerksamkeit wird dem Herdenbesitz

der Väter Israels gewidmet (VII). Doch auch ihr zwischen Steppe und Kulturland wechselnder Aufenthalt macht es wahrscheinlich, daß sie Halbnomaden waren. Schon der Versuch, die Erzväter nach Zeit, Volkszugehörigkeit und sozialem Stand in das Geschichtsbild einzuordnen, das aus den Ergebnissen der Ausgrabungen gewonnen ist, zeigt, daß die Darstellung der Gen ein gesundes Vertrauen verdient. Überzeugender ist der Nachweis, daß die Patriarchennamen als menschliche Eigennamen auch in außerbiblischen Quellen vorkommen (S. 3–5), und vor allem die Beziehung zu Rechtsformen und Brauchtum im Mesopotamien der Patriarchenzeit, wie sie durch die Texte von Nuzu (vgl. bes. S. 72–86) bezeugt werden (VIII). Sie ist »so konkreter Art, daß man sie auf geschichtliche Zusammenhänge wird zurückführen müssen« (M. Noth, Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels, in: VT Suppl. 7 (1960) 262–282, 269). Dadurch wird sichergestellt, daß die Berichte der Gen nicht spätere Erfindungen sind, wenn auch gewiß manche Züge im Lauf einer langen Überlieferung eingezeichnet wurden.

Trotz der vielen Verweise auf altorientalische Urkunden und der sachlich nüchternen Wertung des zutage geförderten Materials ist die Darstellung flüssig und lebendig. Die Fragezeichen, die bei der Deutung der Funde und ihrem Vergleich mit der Bibel auftauchen, sind nicht gestrichen und die offenen Probleme nicht leichthin überbrückt. Die Forschung ist, seitdem die Aufsätze erstmals erschienen sind, sicherlich nicht stehen geblieben (vgl. das Vorwort). Eine vollständige Auswertung der Texte und archäologischen Befunde dürfte vieles unterstreichen, manches anders akzentuieren und einiges wohl auch modifizieren. Bestehen aber wird bleiben, was R. de Vaux beweisen wollte und gezeigt hat: Das »Epos von den Patriarchen« (S. 86) hat »einen Schatz zutreffender Erinnerungen an die Anfänge des Volkes Israel bewahrt« (S. 8).

Da man wohl zugeben muß, daß direkt »doch nur wenig Licht von außerbiblischen Zeugnissen auf die alttestamentlichen Erzväter« fällt (M. Noth, a.a.O. 270), ist man um so dankbarer, es in der Weise gezeigt zu erhalten, wie R. de Vaux dies im vorliegenden Werk tut.

Würzburg Josef Schreiner

de Vaux, Roland, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen.* I. Fortleben des Nomadentums; Gestalt des Familienlebens; Einrichtungen und Gesetze des Volkes. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1960. 8°, 263 S. – Ln. DM 24, 80.

Das vorliegende Werk ist die von Lothar Hollerbach gefertigte Übersetzung des Buches *Les Institutions de l'Ancien Testament* I, das als *Supplément a la Bible de Jérusalem* 1958 in den *Editions du Cerf Paris* erschienen ist. Es ist der 1. Band einer Kulturgeschichte Israels der alttestamentlichen Zeit, dem im französischen Original der 2. Band 1960 bereits gefolgt ist: II. *Institutions militaires; Institutions religieuses.*

In den kürzeren Hauptabschnitten I und II wird S. 17–41 das *Fortleben des Nomadentums* (die Stammesorganisation; Gastrecht und Asylrecht; die Solidarität innerhalb des Stammes und die Blutrache; die Entwicklung der Stammesorganisation in Israel; Weiterwirken des Nomadentums; das »Nomadenideal« der Propheten; die Rekabiter) und S. 45–107 die *Gestalt des Familienlebens* (die Familie; die Ehe; die Stellung der Frau, die Witwen; die Kinder; die Erbfolge; Tod und Begräbnis) besprochen. Der doppelt so große 3. Hauptteil widmet sich S. 111–336 den *Einrichtungen und Gesetzen des Volkes* (Fragen der Demographie; die Elemente der freien Bevölkerung; die Sklaven; die israelitische Staatskonzeption; die Person des Königs; das Königshaus; die hohen Beamten des Königs; die Verwaltung des Reiches; Öffentliche Arbeiten und Finanzen; Recht und Justiz; Wirtschaft; die Zeiteinteilung; Maße und Gewichte). Eine ausgewählte und reichhaltige Bibliographie, die nach Kapiteln und behandelten Einzelfragen gegliedert ist, beschließt (S. 337–363) das Werk. Die Register erscheinen am Ende des 2. Bandes.

Wie das Vorwort bereits ansagt und die Art der Darstellung zeigt, will das Werk »zur einsichtsvollen Lektüre des Alten Testamentes beitragen« (S. 9). Darum sind gelehrte Erörterungen, Abwägen des Für und Wider wissenschaftlicher Thesen, Ableitung, Begründung und Verteidigung der vorgebrachten Lösungen vermieden. Nur gelegentlich werden bestimmte Theorien kurz diskutiert und am Fuß der Seiten finden sich außer wenigen Seitenverweisen keine Anmerkungen. Das Buch möchte in erster Linie eben dem Bibelleser ein zuverlässiger Führer durch die vielschichtigen und verwickelten Probleme sein, auf die er bei einem aufmerksamen Durchgehen des heiligen Textes immer wieder stößt: Wie steht es mit den Einrichtungen Israels, von denen da die Rede ist, auf die angespielt wird oder die in einer Perikope stillschweigend vorausgesetzt sind? Diesen Dienst leistet es in vorzüglicher Weise. Klar, sachlich und mit erwärmendem Interesse geschrieben, liest es sich angenehm und läßt doch die unterschiedlichen Sicherheitsgrade erkennen, mit denen auf die einzelnen Fragestellungen geantwortet werden kann. Aber es bietet mehr. Der Fachgelehrte vernimmt das Urteil eines ausgezeichneten Kenners der biblischen

Archäologie und damit der Umwelt des AT, der als erfolgreicher Ausgräber von Tirza (Tell el-Farah) und Qumran einen Namen hat. Er legt hier die Ergebnisse einer langen Forschungs- und Lehrtätigkeit vor. Gewiß spürt man allenthalben, daß sie zurückhaltend abgewogen sind, um dem objektiven Sachverhalt möglichst nahezukommen und ihn jedenfalls nicht zu verzeichnen. Immer wieder ist zu den Ansichten anderer Gelehrter Stellung bezogen, meist indirekt, indem vielfach einer der bekannten Lösungsversuche dargeboten oder auch ein eigener an ihre Stelle gesetzt wird. Ehrlich und sachlich sind die Bevölkerungszahlen gewertet (S. 111–114) und wichtige Vorgänge der Landnahme geschildert (S. 155f.). Reserviert steht R. de Vaux bei aller Anerkennung ägyptischen Einflusses der »Königsideologie« gegenüber (S. 162). Zwischen geltendem Recht und idealer Forderung wird sehr wohl unterschieden (vgl. S. 135f.; 145; 282–285). Natürlich kommen die Forschungstätigkeit des Verfassers und auch eigenständige Thesen zu Wort. So wird z.B. auf Grund von 1 Kg 1,39 gesagt (S. 166f.), daß das Zelt mit der Bundeslade am Gichon gestanden habe. Ausgangspunkt für die Beschreibung der Einrichtungen Israels ist immer das AT. Doch werden die Lebensordnungen des atl. Gottesvolkes auf dem Hintergrund der Kulturgeschichte des Alten Orients herausgearbeitet. Er tritt dann mehr hervor, wenn die Angaben der Bibel spärlich oder nicht sicher zu deuten sind. Auf diese Weise wird nichts von der Eigenart Israels preisgegeben und zugleich der natürliche Lebensraum anerkannt und aufgezeigt, in dem es zu Hause und verwurzelt war.

Die Übersetzung ist flüssig und schließt sich dem französischen Original treu an, doch nicht so streng, daß nicht auch freie Wiedergaben gewählt würden, z.B. S. 112 Z. 14: »Verläßlicher werden wir ... unterrichtet« statt »eine gültigere Angabe findet sich«; oder S. 113 Z. 24f.: »den Ausgrabungen zufolge« statt »nach den Beobachtungen der Ausgräber«. Uneben wirkt der stellenweise häufige jähe Übergang von der Vergangenheit zum präsentischen Tempus und es ist nicht immer gelungen weniger treffsichere Formulierungen zu vermeiden. Warum in der Bibliographie S. 339 die Titel in den Unterabteilungen teilweise umgestellt sind, wird nicht angegeben. Die klare Umschrift hebräischer Wörter, die in der franz. Ausgabe verwendet ist, wurde (außer auf S. 296) anscheinend aus drucktechnischen Gründen geändert, so daß das hebr. Wortbild aus ihr oft nicht mehr ersichtlich ist. Einige Versehen und Unebenheiten, die bei der Lektüre der deutschen Übersetzung auffielen, seien angeführt: S. 28 Z. 10: streiche »bei«; S. 83 Z. 22: Rachel *(brebis)* bedeutet »Mutterschaf« nicht »Lamm«; S. 84 Z. 10: lies besser »kanaanäischen Gottes« *(dieu cananéen)* statt »Gottes Kanaans«; S. 88 Z. 4: lies Komma statt Strichpunkt; S. 93 Z. 13: lies »Tarnung« statt »Deckung«, Z. 21: »des Genubat«; S. 112 Z. 16: lies 50 Schekel wie in der franz. Ausgabe; S. 113 Z. 15: lies »ganze Bevölkerungen«, sc. der Städte, Z. 14: fehlt »und sie waren nicht zahlreicher«, Z. 6 v. u. wird *notables* mit »waffenfähige Männer«, S. 116 mit »die führenden Männer« übersetzt, letzte Z.: lies »und« statt »nur«; S. 114 Z. 13 v. u.: fehlt nach »hatten« »sicher«; S. 117 letzte Z.: fehlt »kurz, die führenden Männer«; »Geschäfte abschließen« S. 140 Z. 14 ist besser als »Geschäfte schließen« S. 130 letzte Z.; ebenso ist »Sohn des Ra« S. 181 Z. 16, S. 233 Z. 10 besser als »Sohn Ras« S. 164 Z. 17; S. 172 Z. 3 v. u.: streiche »wieder«; S. 190 Z. 7 v. u.: lies 2 Chr 11,21; S. 221 Z. 3: nicht die Bezirksvorsteher, sondern die Bezirke werden m^{e} dînôt genannt. Die Bezirksvorsteher sind die sārē hamm^{e} dînôt; S. 246 Z. 6: Lies Rt statt Dt; S. 249 Z. 13: lies »wurden« statt »werden«. Für Ps 72 S. 180f. hätte man doch wohl die Übersetzung von R. de Vaux lassen und sie nicht durch Rießler-Storr ersetzen sollen. – Sicherlich wird der ansprechende deutsche Text, wenn er für den 2. Band vor der Drucklegung von einem Fachmann durchgesehen wird, noch gewinnen.

Zum Schluß muß dem Verlag ein Wort des Dankes gesagt werden, der es unternahm, das wichtige Werk in deutscher Sprache herauszubringen. Möge es auch im deutschen Sprachraum weiten Kreisen helfen, das lebendige Wort Gottes in einer lebendig gemachten Umwelt zu hören und es so besser, tiefer und wirksamer zu verstehen.

Würzburg Josef Schreiner

Schmid, Josef, *Synopse der drei ersten Evangelien mit Beifügung der Johannes-Parallelen.* 3. verbesserte Auflage. Regensburg, F. Pustet, 1960. 28 × 20 cm, 218 S. – Hlwd. DM 17,50.

1949 erschien die erste Auflage dieser deutschen Synopse, die, als Ergänzungsband zum Regensburger NT gedacht, seitdem mit Recht als unentbehrlicher Besitz allen wertvollsten Dienst geleistet hat, die sich irgendwie ernstlicher mit den Evangelien befassen. So bedarf diese dritte Auflage keiner eigenen Empfehlung mehr. Es geht ja nicht nur um ein äußerst praktisches Hilfsmittel, mit dem man auf möglichst einfache Weise zu einem synoptischen Text die entsprechenden parallelen und verwandten Berichte vor das Auge bekommt, diese nach streng wissenschaftlichen Gesetzen erarbeitete Synopse ist zugleich ein aufschlußreicher Führer zur Erkenntnis der

Arbeitsweise der Evangelisten und vermittelt bedeutsame Einblicke in das Werden der Evangelien und in den Aussagewillen des jeweiligen Berichtes.

Man spürt in dieser Synopse und im besonderen in den Erweiterungen und Änderungen gegenüber der ersten Auflage den gesunden Fortschritt des exegetischen Forschens hinsichtlich der synoptischen Frage, der ja J. Schmid in führender Weise sein Schaffen zugeordnet hat. Bei der Deutlichmachung von Dubletten mag es interessieren, daß in der Neuauflage zur »ersten« Brotvermehrung, der Speisung der Fünftausend (Mt 14,13–21; Mk 6,32–44), unter dem Strich der Bericht über die Speisung der Viertausend (Mt 15,32–39; Mk 8,1–10), der wohl unter Nr. 130 auch innerhalb der Textfolge abgedruckt ist, im Kleindruck vorgelegt und damit als vermutliche Dublette gekennzeichnet wird, so daß damit der immer stärker vertretenen Auffassung Rechnung getragen wird, nach der man nur eine einzige Brotvermehrung im Wirken Jesu anzunehmen geneigt ist. Trug bisher Nr. 230 innerhalb der eschatologischen Rede die Überschrift: »Das Gericht über das Judentum«, so zeigt die neue Überschrift: »Der Höhepunkt der Drangsal« die betont eschatologische Deutung des Verfassers. So wird die Synopse ganz von selber zu einem beredten Spiegelbild der überlieferungs- und redaktionsgeschichtlichen Beurteilung der Evangelien. Ein Werk, das zum Rüstzeug eines jeden gehört, der sich mit den Evangelien befaßt, sei es zu eigenem Studium, sei es zur Arbeit mit dem NT in bibelpastoraler Aufgabe.

Eichstätt Josef Kürzinger

Blinzler, Josef, *Der Prozeß Jesu.* Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt. Dritte, stark vermehrte Auflage. Regensburg, F. Pustet, 1960. Gr.-8°, 375 S. – Ln. DM 18,—; kart. DM 15,50.

Die von den verschiedensten Richtungen kommenden und mit Recht auf das Umschlagblatt dieser Neuauflage gedruckten begeisterten Stimmen, die schon die erste Auflage brachte, und die Tatsache, daß das Werk schon eine mehrfache Übertragung in andere Sprachen erfuhr, erübrigen eine große Empfehlung dieser vom Verlag wiederum gut ausgestatteten und vom Verfasser bis ins einzelne bereicherten und um fünf neue Exkurse vermehrten Auflage. Mit einer sorgsamen, verantwortungsbewußten Analyse der einschlägigen biblischen Berichte verbindet sich eine überragende Kenntnis und Berücksichtigung der gesamten Literatur, wobei sich immer wieder eine lebhafte und spannende Diskussion um das jeweilige Problem entwickelt, bei der auch die in Frage gestellte oder abgewiesene Meinung des anderen gut zu Worte kommt und gewürdigt wird. Für die Gründlichkeit und weitgreifende Erarbeitung des Materials ist neben dem sieben Seiten umfassenden bibliographischen Verzeichnis sehr aufschlußreich ein Blick in das Stellenverzeichnis (346–363), in dem uns neben dem NT und den ntl. Apokryphen in reicher Anführung die Werke von Flavius Josephus, Philo, die Traktate der Mischna, Tosephta, des Paläst. und Babyl. Talmud, die Midraschim und sonstigen Haggadawerke, sowie eine große Reihe der antiken heidnischen und altchristlichen Schriftsteller, dazu – was ja für das Thema sehr bedeutsam ist – die Quellenwerke für das römische Recht begegnen.

Die neuen fünf Exkurse tragen als Titel: Exk. II: Die »Diener« des Synedriums; Exk. X: Zur Chronologie des Pilatus; Exk. XII: Die Rolle des Herodes Antipas bei der Verurteilung Jesu; Exk. XV: Hat Pilatus das Bema bestiegen?; Exk. XVII: Die Grabberichte des Markusevangeliums. Letzterer Exkurs ist ein Zusatz zu dem nunmehr neu eingefügten, sehr interessanten Abschnitt: Die Grablegung (282–299), der das Buch wesentlich bereichert. Man kann nur wünschen, daß auch die Neuauflage dieses Standardwerkes im wahren Sinn des Wortes Eingang findet in die Bücherei eines jeden Theologen, ob er der Wissenschaft dient oder der unmittelbaren Seelsorge. An diesem Buch kann sich auch das Vertrauen zur exegetischen Wissenschaft stärken. Man sollte es vor allem auch den gebildeten Laien zugänglich machen.

Eichstätt Josef Kürzinger

Moraltheologie — Kirchengeschichte

Evdokimov, Paul, *Die Frau und das Heil der Welt.* Aus dem Französischen (franz. Titel: La femme et le salut du monde, Ed. Casterman, Tournai, Belgien) übersetzt von Elisabeth von Flotow. München, Manz, 1960. 8°, 304 S. – Ln. DM 17,80.

Von den 297 Textseiten des Buches – die restlichen Seiten verteilen sich auf ein Begriffsverzeichnis und die Anmerkungen – sind der Frau als solcher nicht die meisten Seiten gewidmet. Das Buch ist viel weiter angelegt, als der Titel vermuten läßt. Der erste Teil

handelt von der »Anthropologie« (34–148), der zweite von der »biblischen Eva und der Frau in der Geschichte« (149–206), der dritte von »Urbildern« (207–272). Außer dem Vorwort der Übersetzerin (9–11) enthält das Buch eine Einleitung (13–35) und eine Zusammenfassung (273–297) des Verfassers.

Evdokimov gehört der russisch-orthodoxen Kirche an. Sein Weltbild, seine Konzeption vom Menschen und die Schau des Verhältnisses der Geschlechter sind von der tiefen Weisheit östlichen Denkens durchdrungen. Diese ist geschöpft aus dem reichen Schatz des Glaubensgutes der Ostkirche, das im Schriftwort, in Väterzitaten und Glaubenssätzen lebendig wird.

Vom Boden der östlichen Theologie aus setzt sich E. kritisch auseinander mit den geistigen Strömungen der Vergangenheit und Gegenwart, des Ostens und des Westens, um neue Ansatzpunkte bzw. Beweisgründe für eine »Anthropologie der Vergöttlichung« zu gewinnen. Anklänge an seine Denkweise findet er im Existentialismus und in den Ergebnissen der modernen Psychologie, insbesondere der von C. G. Jung entwickelten Lehre vom kollektiven Unterbewußtsein und seinen Archetypen.

Das christliche Leben besteht in der Teilhabe am göttlichen Leben gemäß dem Väterwort, daß »Gott Mensch wird, auf daß der Mensch Gott werde.« Dieses Mysterium wirksam zu machen ist der Grundgedanke und das Anliegen dieses Buches. Die Welt soll erfahren, daß der Mensch nur aus der »Verbindung mit dem Absoluten« leben kann und in dauernder Selbstüberschreitung sich auf Gott hinbewegen muß.

Bei der Verwirklichung dieser Aufgabe spricht E. dem weiblichen Element, das stärker im »Sein« verwurzelt ist, eine große Bedeutung zu. Die Weiblichkeit als »Lebensform« und »Daseinsweise« wird von ihm gefordert, um den Menschen in seiner ursprünglichen Wahrheit von innen her zu erneuern, das Denken von der Intellektualisierung und Verbegrifflichung zu befreien und die Welt vor der Zivilisation und weiteren Zerstörung zu retten. Die Sendung der Frau besteht darin, der Welt »ihre« Seele zu geben und damit zur Wiedergeburt und inneren Gesundung des Menschen beizutragen.

Die Muttergottes ist für den Autor nicht nur die ideale Verkörperung des weiblichen Elementes in dieser Welt, sie ist zugleich auch das Vorbild der Verwirklichung desselben. Durch ihr »fiat« hat die Gottesgebärerin der Welt das Heil, damit »Heilung« und »Heiligung« gebracht. Das »allgemeine« Schicksal, mit Gott versöhnt und vergöttlicht zu werden – E. glaubt an die Begnadung aller Geschöpfe, auch der Verdammten –, ist bei ihr »vorauserfüllt«. Dadurch wird die Gottesmutter zum »archetypischen« Vorbild für alle. An ihm wird auch ersichtlich, daß der priesterliche Dienst der Frau an dieser Welt weder einer besonderen »Weihe« bedarf noch in bestimmten »Funktionen« des Weihepriestertums besteht, sondern tief in dem Charisma ihres »Seins« begründet ist, das dem Heiligen Geist und damit der göttlichen Weisheit aufs engste verbunden erscheint.

Das männliche Element gipfelt in der Tat, es ist ungestüm, gewalttätig und wirkt, auf sich selbst gestellt, zerstörerisch. E. sieht das männliche Element am reinsten verkörpert in Johannes dem Täufer.

Der Vorläufer Jesu und die Gottesgebärerin gehören näher zusammen. Beide sind als einzige Menschen schon vor ihrer Geburt geheiligt worden. Sie zieren auch das Mittelstück der Ikonostase, in dem sie zur Rechten und Linken des Herren stehen (253). Maria und Johannes der Täufer gehören aber auch als Urbilder des Weiblichen und Männlichen zusammen und konvergieren in Christus. In ihm gibt es weder Mann noch Frau. Vielmehr fallen alle Gegensätze in ihm zusammen, so daß dadurch jegliche verderbliche Spaltung aufgehoben ist (275).

Im Verhältnis der Geschlechter, ihrem Kontakt oder ihrer Dissonanz, erblickt daher der Autor entscheidende Elemente zum Heil oder Unheil der Welt. Es ergeben sich daher wichtige Ansatzpunkte zur Rettung und zur Vollendung der Welt.

Man wird dem Autor in der Ausdeutung der Herren- und Väterworte und auch in der Ausdeutung des Weiblichen und seiner Charismen nicht in allem folgen und beipflichten können. Dennoch setzt gerade die östliche Sicht der Dinge viele neue und interessante Akzente, die zweifellos eine Bereicherung des westlichen Denkens über die Frau und das Verhältnis der Geschlechter darstellen.

Bamberg Josef Mörsdorf

Peitz, Wilhelm M. S. I., *Dionysius Exiguus-Studien.* Neue Wege der philolog. u. histor. Text- und Quellenkritik, bearb. u. hrsg. v. H. Foerster. Berlin 1960, Gr. –8°, XVI, 534 S. – DM 44,—. (Arb. z. Kirchengesch., hrsg. v. Aland-Eltester-Rückert 33.)

Peitz, der am 28. 7. 1954 gestorben ist, ist bekannt vor allem durch seine Arbeiten zum Originalregister Gregors VII., zum Register Gregors I. und Regestum Innozenz III. Hier legt Foerster, Professor zu Freiburg i. d. Schweiz, ein nachgelassenes Manuskript vor, das Peitz nicht mehr endgültig redigieren konnte. Die Pietät hat offenbar den Herausgeber abgehalten, größere Änderungen und Umstellungen an dem Werke vorzunehmen und so dem umfangreichen Buche einen

strafferen Charakter zu geben. Foerster hat recht, daß trotz des großen Umfanges des Buches nicht deutlich wird, welchen Aufwand an Zeit und Kraft Peitz der Untersuchung des Ursprungs und der Überlieferung der ältesten Kirchenrechts-Sammlungen gewidmet hat; um dies deutlich zu machen, hätten die Tausende von analytisch-synoptischen Tabellen beigegeben werden müssen, in denen sich Peitz sämtliche in Betracht kommenden Kanones aus allen verfügbaren Textworten synoptisch-chronologisch zusammengestellt hat. Es ist das seit langem erwartete Lebenswerk von Peitz, das uns hier vorgelegt wird; es ist mehr als eine »Unvollendete Symphonie«, denn es werden mit einer imponierenden Sachkenntnis ganz bestimmte Schlußfolgerungen gezogen, die revolutionierend auf die kirchliche Rechtsgeschichte wirkt und sicher eine große Diskussion hervorrufen werden. Hätte Peitz selbst noch die letzte Feile ansetzen können, so würde manches Satzungetüm aufgelöst und das Ganze verständlicher gemacht worden sein. Es ist wahrhaftig eine ungewöhnlich schwere Aufgabe, dieses Buch durchzuarbeiten; ein Grund dafür ist auch die Tatsache, daß die kanonistische Überlieferungsgeschichte wegen der Mannigfaltigkeit der in andere Wissenschaftszweige reichenden Beziehungen zu den verwickeltsten Forschungsgegenständen gehört. Die ganze Arbeit von Peitz gipfelt in der bereits bekannten und hier oft wiederholten These, die er auch Annahme oder Hypothese heißt, aber doch nicht eine reine Arbeitshypothese ist, sie lautet: Allen überlieferten kanonistischen Texten liegt die Arbeits-Handschrift des Dionysius Exiguus selbst zugrunde, die Dionysius Exiguus oftmals überarbeitet und verbessert hat; und weiter: Alle bekannten Übersetzungen der griechischen Kanones sind nur Bearbeitungen der ersten wörtlichen Übersetzung des Dion. Exiguus; ein Märchen (S. 49) ist es, daß die handschriftliche Überlieferung als solche die notwendige Ursache fortwährender Verschlechterung der Texte sei; auch die Gesamtüberlieferung der Dekretalensammlung, die von Anfang an die Sammlung der Synodalkanones ergänzen sollte, hat ihren Ursprung in der gleichen Arbeits-Hs. Für die Gewinnung des richtigen Textes sind die gemeinhin abgelehnten Misch-Hss und solche, die zahlreiche Textunterschiede aufweisen, die wichtigsten. – Soweit die mehrfach aufgeteilte These-Hypothese von Peitz, die, wenn sie sich durchsetzt, eine große Vereinfachung der kanonistischen Textgeschichte darstellt. Nach Peitz geht ein Teil der Hss auf Abschriften zurück, die noch zu Lebzeiten des Dion. Exiguus nach den verschiedenen Bearbeitungsstufen seiner Arbeits-Hs hergestellt wurden. Die Arbeit und Fehler von Kopisten schließt aber Peitz nicht aus.

Was hier Peitz in umfangreichen und minutiösen Ausführungen darlegt, ist eine Art von kanonistischer Formgeschichte, bei der aber, wohlgemerkt, vorausgehende mündliche Überlieferungsstoffe nicht in Frage kommen. Nach Peitz ist nämlich in Bezug auf die Formulierung des feststehenden Inhalts der überlieferten Kanones zu sagen, daß sie nicht als feste Größen betrachtet werden dürfen; Dion. Exiguus hat die griechischen Kanones aus den Originalprotokollen der griechischen Synoden neu formuliert, der Papst hat dann durch offizielle Rezeption dieser Übersetzung in der römischen Kanzlei die dionysische Sammlung und Formulierung approbiert. Die frühe und die mittelalterliche Kirche hat keine »Uniformierung, diese Ausprägung des Militarismus als Vertreters der Macht« gekannt. Aber sie hat das Recht und dessen Träger, die gottgesetzte Autorität anerkannt und gefördert (S. 302).

Der erste Eindruck von dem Buche mag, wie Peitz S. 193 offen zugibt, wenig überzeugend sein. Die vorgelegten Beweismomente haben meistens den Charakter von Indizien, mehr Durchschlagskraft scheinen die Beweismomente zu haben, bei denen es sich um die Eigenart des Dion. Exiguus handelt. Bei vielen anderen Beweismomenten fragt man sich immer wieder: Ist der Schluß auf die Arbeits-Hs des Dion. Ex. und auf Veränderungen in dieser Hs durch Dion. Ex. selbst zwingend, liegt wirklich eine Ursprungs- und nicht eine Überlieferungskontamination vor? (Peitz gebraucht das Wort Kontamination, obwohl es für ihn »wissenschaftlichen Äthergeruch« verbreitet). Nimmt man alle Beweismomente zusammen, so wird man der obigen These von Peitz zustimmen können. Freilich, darüber war sich auch Peitz klar, daß seine These den bisherigen Auffassungen der Kanonistik diametral entgegengesetzt ist. Die These und die aus ihr zu ziehenden Schlußfolgerungen führen zu einer kanonistischen Götterdämmerung. Mit Autoritäten wie Ed. Schwartz wird mehrmals scharf ins Gericht gegangen, z.B. S. 35: Schwartz hat aus Hss ein »Textragout« verarbeitet. Da Peitz die Fehler von Schwartz und anderen in einer falsch angewandten Methode sieht, so wirken sich seine Folgerungen auch auf die Methodologie aus. Wenn er fordert, daß alle erhaltenen Hss auf sein Ergebnis hin neu untersucht und daß auch die textkritischen Forschungen zum Liber Pontificalis neu aufgenommen werden sollen, so stellt er der Kanonistik und Liturgik sehr große Aufgaben; wie und ob diese Aufgaben gelöst werden, hängt von der Stellung zur Peitzschen These ab. Daß die gesamte orientalische kanonistische Literatur, einschließ-

lich der syrischen, koptischen und armenischen Sammlungen, auf die griechische Sammlung des Dion. Ex., als die erste und älteste griechische Sammlung schlechthin, zurückgehe und von ihr abhängig sei (S. 151), bemerkt Peitz so beiläufig, ohne Beweise vorzulegen. Eine solche Behauptung ist höchst unwahrscheinlich; man denke nur an die Synagoge des Johannes Scholastikus, der zwar 577, also mehr als ein Menschenalter nach Dionysius Exiguus (* zwischen 527 bis 530) gestorben ist, aber schon eine griechische Vorlage hatte.

Die über das ganze Buch verstreuten Notizen über das Leben und Wirken von Dion. Ex. wären besser an einer Stelle gesammelt worden. Ein Widerspruch besteht wohl zwischen S. 10: Dion. Ex. stammt aus der Dobrudscha im heutigen Rumänien, und S. 15: er stammt wohl aus dem Südkaukasus oder aus Nordarmenien. Auf derselben S. 15 ist zu lesen, daß er das Kloster von Mabbug östlich von Antiochien auch wegen der monotheletischen Streitigkeiten verlassen habe; es muß doch »monophysitisch« heißen. Druckfehler sind nur ganz wenige vorhanden. Es kommt das verunglückte Wort vom Cäsaropapismus vor (S. 214). Über die Unhaltbarkeit dieses Begriffswortes habe ich geschrieben in den »Münch. Beiträgen zur Sklavenkunde, Festgabe Paul Diels«, München 1953, S. 81 bis 97. Ist die souveräne Stoffbeherrschung oder der große Umfang oder der relativ unvollendete Zustand des Werkes der Grund gewesen, daß keine Belegstellen aus Editionen und aus der Literatur vorhanden sind? Auch Register, besonders von den besprochenen Kanones, wären sehr willkommen gewesen.

Es ergeben sich aus dem Buche von Peitz weitreichende Folgerungen nicht nur für die Textgeschichte der kirchlichen Kanones, für die Symbolgeschichte und die Liturgik, sondern auch für unsere Kenntnis des literarischen und geistigen Lebens vom 6.–10. Jahrh. Diese Zeit, der Völkerwanderung und des sog. saeculum obscurum (in Rom), ist, wie Peitz uns zeigt, von einer geistigen Regsamkeit durchpulst, die uns zwingt, unser bisheriges Urteil über sie zu revidieren. Peitz will und braucht nichts aufzubauschen, er will die Tatsachen nur in ihrer »knorrigen, zackigen Individualität, in ihrem Zusammenhang, aber allseitig und in ihrer Ganzheit« sehen. Daß ihm dies gelungen ist, wird man ihm bestätigen.

München Adolf Wilhelm Ziegler

Elisabeth von Thüringen. Die Zeugnisse ihrer Zeitgenossen. Herausgegeben von Lee Maril. Einsiedeln, Benziger, 1960. 8°, 175 S. – Ln. DM 11,80.

Wie ein Restaurator, der nach Entfernen der verschiedenen Übermalungen die Maserung des Lindenholzes bloßlegt und die ursprüngliche Arbeit des Schnitzers wieder erstehen läßt, so will Lee Maril durch alle romantisierenden und gelehrten Lebensbeschreibungen hindurch die ursprüngliche Gestalt der Landgräfin von Thüringen aus den ersten Quellen wieder sichtbar werden lassen. Sie überträgt die alten Chroniken in die Sprache von heute und es gelingt in Wahrheit, »die gekreuzigte Barmherzigkeit« (A. Stolz) wieder zum Leben und zu eindrucksvoller Wirksamkeit zu bringen. Einer Auswahl aus der Vita Ludovici des Kaplans Berthold folgt der Lebensabriß aus der Feder Konrads v. Marburg. Ihm schließt sich die von Cäsarius von Heisterbach verfaßte Vita an. Ein Dokument der Heiligsprechung, Ausschnitte aus der Predigt des Cäsarius anläßlich der Übertragung der Gebeine der Heiligen und eine Auswahl aus 4 Legendensammlungen des 13. Jahrhunderts werden im Anhang mitgeteilt. Die historische Umweltschilderung des geschmackvoll ausgestatteten Büchleins ist lebendig geschrieben und, soweit es sich um kulturgeschichtliche Züge handelt, zuverlässig. Der wissenschaftliche Wert einer wohl sicher zu erwartenden Neuauflage würde noch gesteigert durch Ausmerzung einiger Druckfehler (z.B. viermal Ebersbach statt Eberbach) und Ungenauigkeiten (das Reich des Landgrafen reichte von der Lahn »bis an die Oder«) und durch die Benützung neuerer Literatur (H. K. May, 1951; W. Maurer, 1953 und 1956; H. Knies, 1960). Auch eine ausdrückliche Stellungnahme zu den Fragen, die einstens K. Wenck 1909 anschnitt, und zu dem letzten Werk Huyskens, Der sogenannte Libellus ... (1911), könnte erwogen werden. Gerne sähe man auch für einige Behauptungen in den Anmerkungen Belege oder Beweise. Woher weiß die Verfasserin z.B., daß Elisabeth ursprünglich dem 1216 gestorbenen erstgeborenen Landgrafensohn Hermann verlobt war?

München Hermann Tüchle

Die Urkunden des Klosters St. Veit 1121–1450. Bearbeitet von Hellmut Hör unter Mitarbeit und mit einem Nachtrag von Ludwig Morenz. (Quellen und Erörterungen zur bayerischen Geschichte. Neue Folge, Band XV.) München, C. H. Beck, 1960. Gr.-8°, 36 und 349 S. und eine Tafel. – Brosch. DM 30,—.

Der vorliegende Band der Quelleneditionen der Kommission für bayerische Landesgeschichte gilt einer Benediktinerabtei, die zwar in der großen Geschichte kaum hervorgetreten ist. Doch entbehrt ihr Weg von der ursprünglichen Unterstellung unter St. Peter in Salzburg zur Selbständigkeit nicht des In-

teresses. Die Ausgabe des Urkundenbuches dieses Klosters im Rottal wurde freilich durch das eigenartige Schicksal der Urkunden mitbeeinflußt. Nicht weniger als 325 Urkunden von St. Veit lagen ein Jahrhundert lang in Leipzig und blieben selbst Brackmann unbekannt. 78 davon haben die Stürme des Krieges und der ersten Nachkriegszeit überlebt, von denen 76 in unseren Zeitraum gehören. Ihnen gegenüber bilden die in München noch erhaltenen Originale nur eine Minderzahl. So war der Vorstand der Kommissionsabteilung gut beraten, als er sich entschloß, den ganzen noch erhaltenen Bestand herauszugeben. Von den 243 Stücken dieses Bandes sind nicht weniger als 190 ungedruckt. Da Kopialbücher, Traditionsnotizen und Urbare aus dieser Zeit fehlen, ist für St. Veit in diesem Band die gesamte urkundliche Überlieferung zusammengestellt.

Die Edition ist mit aller bei der Kommission gewohnten Gründlichkeit und Genauigkeit geschaffen. Den Untersuchungen über die Klosterschreiber, Rückenvermerke und Siegel folgen die eigentlichen Texte, denen sich überreiche Register (97 S.!) anschließen. Mit wenigen Ausnahmen werden die Urkunden im Wortlaut wiedergegeben. Daß zu diesen Ausnahmen auch die bisher ungedruckte Papsturkunde von 1290 gehört, mag bedauert werden, zumal sie auch in den Registres nicht zu finden ist. Bei Nr. 162 hätte auf das im Repertorium Germanicum II, 1290 unter Mons(!) S. Viti angeführte Regest aus dem Supplikenregister verwiesen werden können. Scheinbare Widersprüche in den Texten werden recht geschickt geklärt. Nur einmal möchte ich eine Datierung in Zweifel ziehen. Es handelt sich um die Schreiben des Abtes von St. Veit und die Antwort seines Kollegen in Salzburg vom 19. bzw. 20. April 1398 (Nr. 154 und 155). Gemäß der Datierung nach dem Festkalender stimmen diese Angaben natürlich. Aber die beiden Klöster sind mindestens 80 km von einander entfernt. Eine so rasche Antwort erscheint fast unmöglich. Ob man in St. Veit das Fest der Nägel und der Lanze des Herrn nicht doch an einem andern Tag gefeiert hat?

Für den Kirchenhistoriker ergeben die Urkunden manches Interessante, so etwa den recht aufschlußreichen Vorgang der Inkorporation der Kirche von Vilsbiburg in allen Phasen und durch alle Instanzen hindurch, ein Prozeß, der sich von 1372 (Nr. 109) bis 1406 (Nr. 162) erstreckt. Der Versuch von St. Peter seit 1379, die Unterstellung von St. Veit zu erneuern, gibt in den Briefen der Äbte nicht bloß Einblick in die damaligen Rechtsauffassungen, sondern auch in das theologische Denken der Zeit. Übrigens ist die Ähnlichkeit von Nr. 155 und 158 frappierend. Erwähnt seien auch das Pfarrecht der Gottesurteile (1171; Nr. 6), das Testament eines Rompilgers von 1305 (Nr. 21), die Sitte des Osterweins (1326; Nr. 48 u. 49), die Erwähnung eines Mönchs, der Pleban war (1334/35; Nr. 52–54), von Kindern eines Dekans (1336; Nr. 57), die eigenartige Poenformel der Jahrtagsstiftung von 1352 (Fasten der Verantwortlichen bei Wasser und Brot) und die Ewig-Licht-Stiftung vor dem Sakrament (1449). Die Angabe des Perichtstages oder die Verbesserung des Wenedictenaltars im Register hätte sich vielleicht empfohlen.

München Hermann Tüchle

Liturgiewissenschaft

Eucharistiefeier in der Pfarrgemeinde. Vorträge der Pastoralliturgischen Werkwoche 27. bis 30. Nov. 1960 zu Trier. Herausgegeben vom Bischöfl. Seelsorgeamt Trier. Trier, Paulinus-Verlag, 1961. 8°, 248 S. – Kart. DM 6,80.

Die Meister der liturgischen Forschung und der pastoral-liturgischen Arbeit versammelten sich in dieser Trierer Werkwoche mit dem Klerus der Diözese. Es genüge die Namen J. A. Jungmann, J. Pascher, J. Wagner, B. Fischer zu nennen. Sie haben es meisterhaft verstanden, in ihren Referaten ein Bild des gegenwärtigen Standes der Theologie und Pastoral und Praxis der Erneuerung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde darzubieten. Man trifft hier keine neuen Aussagen, wohl aber hervorragende zusammenfassende Darstellungen. Ein Aufsatz allerdings beschäftigt sich mit einem neuartigen pastoralliturgischen Thema, um es ebenso überzeugend wie tiefgründig zu behandeln; es ist der Aufsatz von A. Knauber, jetzt Freiburg, über »Die Aufgabe des Kommentators«, diese von der neuen liturgischen Gesetzgebung protegierte Form der Überwindung der Fremdheit der Liturgie. Gern werden die Seelsorger den Band zur Hand nehmen, der viel seriöser ist, als die hauskalenderartige Aufmachung des Verlages es ahnen läßt.

Köln Theodor Schnitzler

Salmon, Pierre, *Mitra und Stab.* Die Pontifikalinsignien im römischen Ritus. Aus dem Französischen übersetzt von P. Becker. Mainz, Grünewald, 1960. 8°, 112 S. – Ln. DM 12,80.

Nach den Arbeiten von J. Braun, P. Battifol und Th. Klauser ist nicht ohne weiteres einsichtig, warum erneut eine Studie über die

Pontifikalinsignien veröffentlicht wird. Salmon ist sich bewußt, daß er die bereits vorliegenden Angaben der Literatur über die pontifikalen Gewandstücke und Abzeichen nur da und dort ergänzen konnte. Ihm lag vor allem daran herauszustellen, welche Ideen die Entwicklung der bischöflichen Abzeichen beeinflußten, aus welchen Verhältnissen heraus sie geworden sind, welches der Sinn ihrer Einführung gewesen ist und was die Veränderungen bedeuten, die sie durchmachten. Auf Grund einer guten Literaturbeherrschung sowie einer sicheren Kenntnis der liturgischen Ordines, der Pontifikalbücher, der päpstlichen Regesten, der mittelalterlichen Liturgiker, der archäologischen Denkmäler und der Buchmalereien ist es dem gelehrten Abt von St. Hieronymus in Rom vollauf gelungen, seine Absicht zu verwirklichen und die ideengeschichtliche Entwicklung der Pontifikalinsignien aufzuzeigen.

Die Pontifikalien sind nicht notwendig und auch nicht ursprünglich mit der bischöflichen Würde verknüpft. In den ersten Jahrhunderten dachte man bei der Eucharistiefeier lediglich an eine tätige und gemeinschaftliche Teilnahme der ganzen Kirche an den Mysterien Christi, jeder seiner Ordnung und seinem Rang entsprechend. Man nahm unter dem Vorsitz des Hauptes der örtlichen Kirche an der feierlichen Liturgie teil. In allen Kirchen erhielten jedoch der Pontifex und seine Altardiener bald mit ihrem unterschiedlichen Rang auch die ihnen vorbehaltenen Abzeichen. Diejenigen des römischen Klerus waren ursprünglich der kaiserlichen Hierarchie entlehnt, wobei die Anregung zu dieser Entwicklung nicht von den Bischöfen, sondern von den Herrschern des späten Kaisertums ausgegangen zu sein scheint. In der Folgezeit unterlag die Ausbildung der Pontifikalabzeichen gallischen und germanischen Einflüssen. Bereits im mittelalterlichen Symbolismus, besonders aber von der Renaissance an strebten die Pontifikalinsignien danach, weniger das Amt des Zelebranten zu kennzeichnen, als seine Funktion zu erhöhen und herauszustellen. Es ist nicht zu bestreiten, daß die geschichtlichen Umstände und das Gefallen an Gepränge und Pomp die Pontifikalien beträchtlich überladen und ihre Gebrauchsmöglichkeit herabgemindert haben.

Wenn das Gesamtproblem des Pontifikalornats auch nicht gerade zu den vordringlichsten Fragen der liturgischen Erneuerung gehört, so wird es doch über kurz oder lang aufgegriffen werden müssen. Wozu ist es z. B. notwendig, daß bei der Pontifikalkleidung Rochett, Albe und die die Tunika vertretende Tunizella angelegt werden, da Rochett und Albe ursprünglich nur eine leinene Tunika sind? Wozu das umständliche, die Gläubigen ermüdende Ankleiden des Pontifex in der Kirche selbst? Wozu die doppelten und dreifachen Handwaschungen? Wozu die Farbskala bei den Sandalen und Handschuhen? Wozu das Tragen der Mitra ohne Stab? Nebentriebe der äußeren liturgischen Entwicklung könnten und sollten beseitigt werden, damit das Wesentliche deutlicher hervorträte. Die alte Kirche war davon durchdrungen, daß alles in der Liturgie, Worte, Handlungen und auch Gewandstücke, seinen tieferen Sinn nur in seiner Beziehung zum Gebet und zum Opfer Christi bekommt. Im Mittelalter schuf das Gefallen an einem spielerischen Symbolismus die Möglichkeit, den einfachsten Dingen und Gebrauchsgegenständen eine für unser Empfinden gekünstelte moralische oder mystische Deutung zu geben. Dem heutigen Christen steht die Zurückhaltung der alten Christenheit gegenüber der äußeren Manifestation des Kultes näher als die gelegentlich unechte Kultentfaltung späterer Epochen.

München Walter Dürig

Liturgisches Jahrbuch, Bd. 10. Hrsg. vom Lit. Institut. Münster, Aschendorff, 1960. Gr.-8°, 256 S. – Ln. DM 16,50.

Der Zielsetzung des Liturgischen Jahrbuches entsprechend ist der inhaltliche Rahmen auch des vorliegenden Bandes weit gespannt. In den persönlichen Erinnerungen von A. Stohr und W. Dirks an Romano Guardini wird der weite und beschwerliche Weg sichtbar, den die deutsche liturgische Erneuerung gehen mußte, ehe eine Veranstaltung wie der Münchener Eucharistische Weltkongreß durchführbar war. Die bisherigen Erfolge der liturgischen Erneuerung wären nicht möglich gewesen ohne die stille Kleinarbeit der Liturgiewissenschaftler. Es ist darum dankenswert, daß ein auf die praktische Arbeit eingestelltes Organ gerade in dem im Jahre des Weltkongresses erschienenen Band dem unermüdlich fleißigen J. A. Jungmann eine von W. Croce verfaßte, ansprechende Würdigung widmet. Die gelungenen Großveranstaltungen des Eucharistischen Kongresses sind nicht als Endpunkt, sondern nur als Zwischenstufe aufzufassen. Das machen jene Beiträge deutlich, die sich zu wichtigen Fragen der Liturgiereform äußern. H. Rennings nimmt an den Beispielen des Levitenamtes und der Bischofsweihemesse zum Problem der Verdoppelungen in der Liturgie Stellung. Mit Recht beanstandet er, daß in der gegenwärtigen Gestalt des Levitenamtes die eigenständige Funktion der Nichtpriester nicht zur Geltung kommt. Eine von den paraliturgischen Bestrebungen bisher unbefriedigend gelöste Schwierigkeit greift J. Pascher auf. Die knappe Strenge der römi-

schen Orationen wird immer mehr als ein volkspsychologisches Problem empfunden, das mit einer Übertragung in die Landessprache nur zum Teil bewältigt werden kann. Der Vorschlag einer Art von Kommentar in Form eines der Oration voraufgehenden Invitatoriums ist aller Beachtung wert und scheint geeignet zu sein, der zu beobachtenden Willkür Einhalt zu gebieten. Im Hinblick auf die in den letzten Jahren wieder stärker ins Blickfeld gerückte Kelchbewegung ist Paschers zweiter Beitrag über den Kelch in den Texten der römischen Meßliturgie von aktuellem liturgietheologischen Interesse. Die bisher nicht ermutigenden Proben einer deutschen Gregorianik rechtfertigen den Erfahrungsbericht von A. Winter, der einen Weg zum Psalmensingen der Gemeinde sucht. Es steht den Musikfachleuten zu, den Versuch zu beurteilen. Von pastoralen Gesichtspunkten her möchten wir meinen, daß derartige Experimente zur Zeit wichtiger sind als der Streit um die Berechtigung oder Nichtberechtigung des in seinem objektiven Wert nicht zu bestreitenden lateinischen Chorals. Daß es möglich ist, die Gemeinden zum Singen deutscher Psalmen zu bringen, zeigen die liturgischen Bestrebungen Wessenbergs, die W. Müller in einem kenntnisreichen Aufsatz behandelt. Von weiteren Beiträgen seien genannt: J. Hennig, Zur Stellung der Juden in der Liturgie; A. Bea, Diener des Sakramentes und Diener des Wortes; Th. Schnitzler, Kommuniongebet im Geist der Liturgie; Th. Bogler, Wünsche für die Missale-Reform. – Das Inhaltsverzeichnis des wertvollen Bandes hätte eine sorgfältigere Durchgestaltung verdient. Es ist nicht einzusehen, weshalb manche Aufsätze in die Rubrik »Kleinere Beiträge« verwiesen wurden, obgleich sie sowohl nach der Zielsetzung des Jahrbuches als auch ihrer Qualität nach unzweifelhaft besser in die Rubrik der Hauptbeiträge gepaßt hätten als der oder jener dort registrierte Aufsatz.

München Walter Dürig

Eingesandte Schriften

Eine Besprechung der unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit

Barsotti, Divo, *Liturgie als Mitte.* (Christ heute) Einsiedeln, Johannes, 1961. Kl.-8°, 81 S. – Kart. DM 4,80.

Beek, Martinus Adrianus, *Auf den Wegen und Spuren des Alten Testaments.* Tübingen, Mohr, 1961. 8°, VIII und 308 S. – Brosch. DM 24,—; Ln. DM 28,—.

Biezais, Haralds, *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion.* Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almquist & Wiksell, 1961. Gr.-8°, 267 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Bouillard, Henri, *Blondel et le christianisme.* Paris, Seuil, 1961. 8°, 287 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Conadus, M. Berti – Salvator M. Meo – Hermannus M. Toniolo, OSM, *De ratione ponderandi documenta magisterii ecclesiastici.* (Scripta Marianum) Rom, Marianum, 1961. 8°, 50 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Coreth, Emerich, SJ, *Metaphysik.* Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia, 1961. 8°, 672 S. – Ln. DM 33,—.

Daniel, Yvan, *Vivre en chrétien dans mon quartier.* Deuxième Année. Paris, Ouvrières, 1961. 8°, 224 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Danielou, J., *La Théologie de Saint Paul par F. Prat.* (Bibliothèque de Théologie Historique) Paris, Beauchesne, 1961. 8°, 702 S. – Brosch. Preis nicht mitgeteilt.

Dessain, Ch. Stephen (Hrsg.), *The Letters and Diaries of John Henry Newman.* Volume XI. Littlemore to Rome, October 1845 to December 1846. London, Thomas Nelson, 1961. Gr.-8°, XXVIII und 363 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Escribano Alberca, Ignacio, *Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religion bei E. Troeltsch.* (Münch. Theol. Studien) München, Hueber, 1961. Gr.-8°, XVI und 200 S. – Kart. DM 18,—.

Fischer, Alfons (Hrsg.), *Seelsorge zwischen gestern und morgen.* Freiburg, Seelsorgeverlag, 1961. Gr.-8°, 307 S. – Ln. DM 16,80.

Geis, Robert R., *Vom unbekannten Judentum.* (Herdertaschenbücherei 102) Freiburg, Herder, 1961. Kl.-8°, 236 S. – Kart. DM 2,40.

George, Augustin, *Rede, Herr!* Leitfaden für Bibelleser übersetzt aus dem Französischen. Klosterneuburg, Buch- u. Kunstverlag, 1961. Kl.-8°, 148 S. – Kart. ö.S. 45,—.

Gilson, Étienne, *Johannes Duns Scotus.* Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Düsseldorf, Schwann, 1959. Gr.-8°, 712 S. – Brosch. DM 48,—; Ln. DM 56,—.

Guardini, Romano, *Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament.* (Herdertaschenbücherei 100) Freiburg, Herder, 1961. Kl.-8°, 141 S. – Kart. DM 2,40.

Guitton, Jean, *Jesus und wir Menschen des XX. Jahrhunderts.* Graz-Wien-Köln, Styria, 1961. 8°, 431 S. – Ln. DM 22,—.

Hauer, J. W., *Toleranz und Intoleranz in den nichtchristlichen Religionen.* Beitrag zu einer weltgeschichtlichen Betrachtung der Religion. Stuttgart, Kohlhammer, 1961. Gr.-8°, 104 S. – Kart. DM 9,50.

Hirschberger, Johannes, *Kleine Philosophiegeschichte* (Herdertaschenbücherei 103) Freiburg, Herder, 1961. Kl.-8°, 213 S. – Kart. DM 2,40.

Kampe, Walther, *Im Spiegel der Zeit,* Frankfurt, Knecht, 1961. 8°, 362 S. – Ln. DM 14,80.

Kern, Walther – Schierse, Franz – Stachel Günter (Hrsg.), *Warum glauben?* Begründung und Verteidigung des Glaubens in 39 Thesen. Würzburg, Echter, 1961. 14×22 cm, 388 S. – Ln. DM 16,80.

Kierkegaard, Sören, *Der Einzelne und sein Gott.* Ausgewählt und eingeleitet von Walter Rest. (Herdertaschenbücherei 105) Freiburg, Herder, 1961. Kl.-8°, 182 S. – Kart. DM 2,40.

Kiesler, Berta M., *Kind sein.* Ein Aufruf an alle Christen. Regensburg, Pustet, 1960. Kl.-8°, 88 S. – Kart. DM 2,80.

Kranz, Gisbert, *Europas christliche Literatur* 1500–1960. Aschaffenburg, Pattloch, 1961. Gr.-8°, 627 S. – Ln. DM 54,—.

Katechetisches Wörterbuch, Lentner, Leopold (Hrsg.). Freiburg, Herder, 1961. Gr.-8°, XVI S. und 822 Spalten und 17 S. Register. – Ln. DM 28,—.

Lewis, Jacques, SJ, *Le gouvernement spirituel selon Saint Ignace de Loyola.* (Studia, Recherches de philosophie et de théologie de Montréal) Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 8°, 139 S. – Kart. FB 75,—.

Lüthold-Minder, Ida, *Ein Weg in die schöne Welt.* Erzählung für Kinder und Erzieher. Solothurn, Antonius, 1961. Kl.-8°, 99 S. – Kart. DM 6,90.

Mausbach-Ermecke, *Katholische Moraltheologie.* Bd. III in 10. neubearbeiteter Auflage. Die spezielle Moral. 2. Teil: der irdische Pflichtenkreis. Münster, Aschendorff, 1961. 8°, LI und 784 S. – Kart. DM 37,—; Halb-Ln. DM 39,50.

Maximos der Bekenner, *All-Eins in Christus.* Ausgewählte Texte übertragen und eingeleitet von Endre von Ivánka. (Sigillum 19) Einsiedeln, Johannes, 1961. Kl.-8°, 95 S. – Kart. DM 4,80.

Mayr, Adalbert, *Peculium and Simple Vows.*

Rome, Pont. Athenaeum Angelicum, 1961. Gr.-8°, XII und 104 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Messner, Johannes, *Moderne Soziologie und scholastisches Naturrecht.* (Ruf und Antwort 2) Wien, Herder, 1961. 8°, 47 S. – Kart. DM 4,—.

Monden, L., SJ, *Theologie des Wunders*, Freiburg, Herder, 1961. Gr.-8°, 357 S. – Ln. DM 29,50.

Müllejans, Hans, *Publicus und Privatus im Röm. Recht und im älteren Kan. Recht unter besonderer Berücksichtigung der Unterscheidung Ius publicum und Ius privatum.* (Münch. Theol. Studien. III. Kan. Abt.; Bd. 14) München, Hueber, 1961. Gr.-8°, XVI und 200 S. – Brosch. DM 18,—.

Nembro, Giulio da, *La Definibilità dell' Immacolata Concezione.* Negli scritti e nell' attività di Giovanni Perone, SJ. Milano, Centro Studi Cappuccini Lombardi, 1961. Gr.-8°, XVI und 140 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Overhage, Paul und Rahner, Karl, SJ, *Das Problem der Hominisation.* (Quaestiones Disputatae Bd. 12/13) Freiburg, Herder, 1961. 8°, 399 S. – Kart. DM 19,80.

Paulinus von Nola, *Das Eine Notwendige.* Ausgewählte Briefe übertragen und eingeleitet von Georg Bürke SJ. (Sigillum 20) Einsiedeln, Johannes, 1961. Kl.-8°, 135 S. – Kart. DM 4,80.

Pintard, J., *Le sacerdoce selon Saint Augustin.* Le prêtre dans la cité de Dieu. Préface de J. Danielou. Paris, Mame, 1960. 8°, 423 S. – Ln. Preis nicht mitgeteilt.

Pruche, Benoit, OP, *Histoire de l'homme mystère de Dieu.* Une théologie pour les Laics. Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 8°, 451 S. – Ln. FB 240.

Rehrl, Stefan, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Septuaginta und Neuem Testament.* (Aevum Christianum 4) Münster, Aschendorff, 1961. 8°, 228 S. – Kart. DM 19,50; Ln. DM 21,—.

Ries, Johannes, OMI, *Krisis und Erneuerung der Predigt.* Studien zur Situation der Verkündigung. Frankfurt, Knecht, 1961. 8°, 394 S. – Ln. DM 19,80.

Röhrig, Floridus, (Hrsg.) *Miniaturen zum Evangelium von Heinrich Aurhaym.* (Klosterneuburger Kunstschätze Bd. 1) Klosterneuburg, Buch- u. Kunstverlag, 1961. 20×20 cm, 64 S. und 24 Original-Farbwiedergaben auf Kunstdruckpapier. – Ln. DM 16,50.

Sabourin, Léopold, SJ, *Rédemption sacrificelle une enquête exégétique.* (Studia, Recherches de philosophie et de théologie de Montreal) Bruges, Desclée de Brouwer, 1961. 8°, 492 S. – Kart. FB 280.

Schmaus, Michael und Forster, Karl, (Hrsg.), *Der Kult und der heutige Mensch.* München, Hueber, 1961. 8°, 355 S. – Ln. DM 18,—.

Schöllgen, Werner, *Konkrete Ethik.* Düsseldorf, Patmos, 1961. 8°, 496 S. – Ln. DM 24,—.

Speyr, Adrienne von, *Die katholischen Briefe.* 1. Bd.: Der Jakobusbrief. Die Petrusbriefe. 2. Bd.: Die Johannesbriefe. Einsiedeln, Johannes, 1961. 8°, 486 S. und 331 S. – Ln. DM 38,— und 32,—.

Stolpe, Sven, *Die Offenbarung der hl. Birgitta von Schweden.* Frankfurt, Knecht, 1961. 8°, 265 S. – Ln. DM 14,80.

Strakowski, Henryk, *Chrystus – Baranek.* W. Piśmie Świetym. Lublin, Towarzysto Naukowe, 1961. 8°, 153 S. – Kart. Preis nicht mitgeteilt.

Umfrage zum Konzil. 81 kath. Laien und Theologen äußern sich zu den Aufgaben des kommenden Konzils. (Enquête der Zeitschrift Wort und Wahrheit) Freiburg, Herder, 1961. Gr.-8°, 149 S. – Kart. DM 5,80.

Völkl, Richard, *Christ und Welt nach dem Neuen Testament.* Würzburg, Echter, 1961. Gr.-8°, 515 S. – Kart. DM 75,–.

Wacker, Paulus, *Glaube und Wissen bei Hermann Schell.* Christliches und modernes Denken in Begegnung. München, Schöningh, 1961. 8°, 362 S. – Kart. DM 28,—.

Wirth, Paul, *Der Zeugenbeweis im kan. Recht unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsprechung der Röm. Rota.* Paderborn, Schöningh, 1961. Gr.-8°, 287 S. – Brosch. DM 28,—.